JUCAR UNIVERSIDAD

James Clifford y
George E. Marcus (Eds.)

RETORICAS DE LA ANTROPOLOGIA



RETÓRICAS DE LA ANTROPOLOGÍA

JÚCAR UNIVERSIDAD

Serie Antropología, dirigida por Alberto Cardín

J. CLIFFORD y G. E. MARCUS

RETÓRICAS DE LA ANTROPOLOGÍA

Serie Antropología

JÚCAR UNIVERSIDAD

Título original: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*
Traducción: *José Luis Moreno-Ruíz*
Cubierta: *Montse Vega - Juan Pablo Suárez*
Primera edición: *Enero 1991*

Fernández de los Ríos, 18. 28015 Madrid. Alto Atocha, 7. Gijón
I.S.B.N.: 84-334-7032-9
Depósito Legal: B. 1.334 - 1991
Compuesto en AZ Fotocomposición, S. Coop. Ltda.
Impreso en Romanyá/Valls. C/ Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)
Printed in Spain

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

LUIS DÍAZ VIANA

La etnografía nos pone en contacto con lo ajeno partiendo de lo propio. Esta aproximación a lo extraño, al mundo de los otros, implica siempre una referencia, por contraste o similitud, a la realidad que conocemos: a nuestro mundo. Ello hace que las descripciones etnográficas y los modelos a que dan lugar sean, también, proyecciones alegóricas de la propia cultura. En este sentido, quienes describen las costumbres supuestamente «naturales» de pueblos tenidos por primitivos y aquellos que consignan los saberes de la llamada cultura tradicional, están expresando la misma inquietud: el destierro del «mundo civilizado» de aquel buen salvaje —puro y analfabeto— que nos gusta creer que fuimos.

Salvajes de afuera y de adentro

Desde esta perspectiva, puede resultar patéticamente inútil que Derek Freeman se esforzara en demostrar que los habitantes de Samoa nunca habían sido como Margaret Mead los describió. De hecho, la divergencia de visiones etnográficas no significa que alguien se equivoca o miente, ya que la antropología, hoy, hemos de entenderla como una disciplina que se nutre de retóricas a menudo contrapuestas. La gran aportación de los antropólogos al concepto de cultura consiste, precisamente, en la revisión del mismo, recordándonos que la valoración de los distintos modelos culturales nunca podrá ser objetiva pues siempre dependerá del contexto en que se desarrolle, del contexto de quien la juzgue y,

sobre todo, del tipo de sociedad que consideremos más deseable para el futuro.

Los europeos del XIX, con un planteamiento evolucionista de la historia y de la cultura —pues ésta equivalía, para ellos, a «civilización»— fueron desarrollando una doble estrategia que apuntalaba su orgullo etnocéntrico: de un lado, cultivaron aquella etnología colonial que, tras sus datos exóticos, les permitía contemplar a los «primitivos de afuera» con una cierta mirada de superioridad; por otra parte, reinventaron el folklore para volver a encontrarse, en un gesto que sustituía al desdén por la nostalgia, con la cultura de los campesinos en su papel de «primitivos de adentro», o salvajes de la puerta de al lado.

Aquella estratagema cultural servía, además, de bálsamo para la mala conciencia, ya que enmascaraba de una piedad sociológica muy europea la transformación brutal —cuando no el simple aniquilamiento— de otras culturas, fueran éstas lejanas o estuvieran incrustadas en el propio marco espacio-temporal. En el fondo, etnología y folklore funcionaban como retóricas en clave científica de un conflicto cuya transcendencia aún no ha sido suficientemente evaluada: la «ley del progreso» impuesta por las élites de uno u otro signo nos ha llevado a mutaciones tan bruscas que fue preciso entronizar al resorte que nos distanciaba tan ferozmente de lo que habíamos sido. La fe ciega en el progreso vino a sustituir, en cierto modo, a la fe religiosa de manera que su conveniencia se convirtió en materia no discutible.

El relativismo cultural nos ha hecho reflexionar —aún tímidamente— sobre la infalibilidad de ese nuevo dogma. Que ciertas sociedades hayan desarrollado la vertiente tecnológica no equivale, en absoluto, a que su cultura sea mejor o más avanzada que otras. Con todo, hay quienes basándose en esa dudosísima correspondencia intentaron, desde la antropología, marcar una diferencia evolutiva entre los modos culturales de «civilizados» y «primitivos». Para los caballeros victorianos —etnólogos incluidos— la magia era cosa exclusiva de salvajes y, por ello, unos —los «primitivos»— necesitaban manifestarse a través de rituales, mientras los otros —«civilizados»— simplemente tenían ceremonias. Lo mismo cabe decir de la oralidad literaria: se nos ha querido convencer de que la creación y transmisión orales son sólo asuntos de pueblos arcaicos o de iletrados campesinos cuando nosotros mismos estamos inmersos en una oralidad —«tecnificada» o no— de enorme relevancia.

Como decodificador —y codificador mediante la escritura— de

una pugna entre conservación y cambio, innovación y continuidad, el propio etnógrafo se ve envuelto en un proceso cultural: la doble transformación de la sociedad que describe y de la sociedad para la que está escribiendo. Como productor de una retórica interpretativa se acerca de manera peligrosa —según los más cientifistas— a lo literario. Es, quizá, por ello que muchos etnógrafos han contrastado, no sin cierto orgullo científico, las descripciones de viajeros anteriores con las suyas, marcando la diferencia entre el escrito y el profesional de la etnografía. Esa concepción del etnógrafo como transcriptor objetivo de la realidad está siendo revisada ahora. Pero los conceptos de literatura y de arte ¿no deberían de ser igualmente revisados? Escribe James Clifford, que «la literatura emerge en el siglo XIX como una institución burguesa fuertemente ligada a la cultura y el arte». Una y otros se convertirán en sinónimo de aquello que por «no utilizarlo» detenta el más alto rango. Llegarán a ser, sobre todo, un lujo de estetas y clases privilegiadas. Sus practicantes y adoradores asumirán, en gran parte, la función de coronar aquel sistema europeo de cultura al que antes he hecho referencia. Serán los creadores de un arte sin público pero siempre con algún crítico o mecenas que les apoye y se sentirán orgullosos de su intrascendencia sabiéndose el broche necesario de la mayor y más avanzada de las civilizaciones. O, mejor dicho, de la única civilización o cultura concebible por ellos.

En una nueva frontera en que los estudios sobre las culturas comienzan a superar esa falsa oposición entre literatura y antropología —y el libro de Clifford y Marcus es, en ese sentido, un buen ejemplo— el conocimiento de la retórica en la que la etnografía se sustenta y articula no debe restarle credibilidad. Por el contrario, la transforma en encrucijada de las nuevas opciones que en el mundo de las Humanidades empiezan a vislumbrarse. En su obra *Works and Lives. The Anthropologist as Author* (*El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidos, 1989), Clifford Geertz propone un examen de los textos antropológicos muy semejante al que encontramos en este libro y anima a una superación de las autolimitaciones en que algunas disciplinas se encastillan, más por defensa gremial de su parcela que por razones teóricas de peso. «Ciento quince años de prosa aseverativa e inocencia literaria —afirma— son ya suficientes.»

Los trabajos compilados aquí por Clifford y Marcus se encuentran en la vanguardia de esa tendencia renovadora que Clifford define como a un tiempo post-literaria y post-antropológica.

La etnografía: mirada y discurso

En uno de los capítulos de la obra, Mary Louise Pratt muestra, a través de algunos casos concretos, cómo la escritura etnográfica se halla, con frecuencia, íntimamente ligada a una tradición de relatos realizados por observadores de formación e intereses vanos. Pratt pone de manifiesto esa conexión, pocas veces confesada, que, a menudo, afecta a la propia estructura narrativa de muchas obras antropológicas de hoy. Señala, así, con Geertz, las coincidencias de la ya clásica monografía de Evans-Pritchard sobre *The Nuer* con la literatura colonial de exploradores en no pocos rasgos de estilo. También en motivos y recursos. En España convendría llevar a cabo un sondeo similar aunque sólo fuera para descubrir esa amplia tradición literaria muy próxima a lo etnográfico que hasta ahora ha venido constituyendo una de nuestras herencias peor conocidas y valoradas.

Pratt apunta, con razón, que los antropólogos debieran conocer mejor ese legado de los viajeros y observadores que, antes de ellos, se preocuparon por las culturas de «los otros», pues la etnografía, actualmente, no puede persistir al margen del discurso literario. ¿Con qué argumentos defenderíamos esa actitud cuando la Física actual se plaga de metáforas para explicarnos el origen del Universo? La consciencia de que lo que ahora hacemos no es tan distinto ni superior a lo que otros anteriormente hicieron —como en tiempos se pretendió— es tan necesaria tanto si se coincide como si se disiente de aquella tradición. Un ejemplo magnífico de esta conveniencia y de la importancia de la retórica en nuestro campo lo encuentra Mary Louise Pratt en el escándalo provocado por el libro de Florinda Donner *Shabono: A True Adventure in the Remote and Magical Hearth of the South American Jungle* (*Shabono;* Barcelona, Planeta, 1985). El larguísimo título que promete exotismos latinoamericanos al lector anglosajón nos recuerda a esas novelas repletas de fantasía y morbo que leen las amas de casa americanas —cuando leen—. La ya sospechosa advertencia de que la historia es «verdadera» debería poner al lector avisado en guardia respecto a su autenticidad. De hecho, esa técnica de remachar la verdad de lo que se va a contar cuando lo que vendrá puede resultar inverosímil es un viejo truco de toda subliteratura, que los autores de nuestros pliegos de cordel explotaron hasta la saciedad.

A pesar de tan claros auspicios, el libro fue primeramente «tomado en serio» por la comunidad antropológica y sólo algún tiem-

po después cayeron sobre él las acusaciones de plagio y de engaño. El descrédito de aquella obra que había sido saludada como toda una revelación se produjo no porque los datos contenidos en ella fueran falsos, sino porque Donner, que osaba presentar a su relato como una «aventura verdadera», podría haber tomado la información y la propia estructura narrativa de unas memorias publicadas con anterioridad. La crítica que causó el desprestigio del libro se basa, pues, no en la falsedad de lo contado sino en el hecho de que Donner relatara como experiencia personal algo que, en realidad, había vivido —y narrado ya— otra persona. Ello nos revela un aspecto importante del trabajo antropológico: la credibilidad del etnógrafo radica en la veracidad de su experiencia de campo, pero también —o sobre todo— en su capacidad para convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que él ha experimentado.

¿Cuál había sido el delito de Donner que convertía el éxito de su libro en un precedente peligroso? ¿Qué pecado era el suyo que exigía una condena tan rotunda? ¿Por qué razón algunos antropólogos se habían sentido estafados y en ridículo ante este caso? Donner demostraba con su obra que es posible resultar convincente —incluso para los profesionales de la antropología— sin haber hecho trabajo de campo; que se puede persuadir de la veracidad de una experiencia sin que el autor la haya vivido realmente. La capacidad de «hacer presente» lo ausente, de «evocar» —tan importante para la eficacia del relato etnográfico— es, como señala Stephen A. Tyler en otro lugar de este libro, un problema poético (de «arte poética» que dirían los antiguos retóricos).

La gran paradoja de la etnografía es que la «autoridad científica» viene dada por la experiencia subjetiva (ese trabajo de campo tan mitificado) y, a pesar de ello, durante años el antropólogo se ha sentido en la necesidad de relegar todo lo que «oliera a personal» a los anecdotarios y memorias marginales. Esta contradicción, considerada con detenimiento, es sólo aparente: el antropólogo procuraba, estilísticamente hablando, conferir un carácter o tono objetivos a su descripción, sabedor de que el «certificado de autenticidad» de la misma dependía de un acto de subjetividad. Los etnógrafos más audaces utilizarían, como apunta Pratt también, el viejo recurso de los viajeros del XVII y del XVIII de combinar la narración subjetiva con descripciones pretendidamente objetivadas. Para no enturbiar con lo particular ese propósito de «objetividad científica», los autores de obras antropológicas a menudo condenan todo lo que se refiere a su peripecia más personal a

los límites del prefacio. Por así decirlo, dan, primeramente, fe de «su verdad», de su presencia en la comunidad que van a estudiar, pasando luego a otras estructuras narrativas. Hoy, por ejemplo, es frecuente presentar, directamente, las «voces» de los informantes en una polifonía —apenas mediatizada por el autor— que muestra diversos puntos de vista. En otras ocasiones, los relatos más subjetivos sobre los logros y fracasos del etnógrafo en su adaptación al medio se convierten en una especie de subgénero que el autor atesora y esconde como secreto íntimo y casi vergonzante; como diario personal que termina publicando, después, a modo de apéndice o como obra independiente.

El antropólogo, traductor entre mundos

En un libro reciente que ya he citado en páginas anteriores, Clifford Geertz proponía una nueva y rica línea de trabajo, el análisis de la antropología como obra literaria, con cuatro magníficos estudios de cuatro grandes autores: Claude Levi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski y Ruth Benedict. Cada estudio se adecuaba, además, a las peculiaridades del discurso etnográfico del respectivo autor par desentrañar, de la mejor manera, lo que estas obras tenían de valor específico.

Ya con anterioridad, Clifford Geertz había demostrado su interés por estos temas en libros como *The Interpretation of cultures* (*La interpretación de las culturas,* Barcelona, Credisa, 1987) y *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Su consciencia de la importancia que la expresión literaria puede tener en la descripción etnográfica se pone, por ejemplo, de manifiesto en el comienzo, atrevido y novelístico, de uno de sus trabajos más clásicos, «Juego profundo: Notas sobre las peleas de gallos balinesas» (incluido en *La interpretación de las culturas*): «A comienzos de 1958 llegamos mi esposa y yo, palúdicos y tímidos a una aldea balinesa que, como antropólogos, pretendíamos estudiar. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales y los aldeanos nos trataban como, parece, tratan a todos los que no son parte de su vida y se empeñan en imponerles su presencia: como si no estuviéramos allí. Para ello, y en cierta medida para nosotros mismos, éramos no personas, espectros, seres invisibles».

En *El antropólogo como autor,* Geertz reflexiona más ampliamente sobre las cuestiones que, a juzgar por sus otras obras, siempre le habían preocupado. ¿Puede continuarse aún aquella tenden-

cia, no explícita en general pero sin duda influyente, según la cual los textos etnográficos no deberían invitar al examen literario ni habrían siquiera de merecerlo? ¿Tiene sentido esa tácita oposición entre antropología y literatura que movía al etnógrafo a practicar un estilo romo y más que nada expositivo para no resultar «sospechosamente» literario? ¿No convendría, por el contrario, aceptar la difícil adecuación de la expresión convencional a una experiencia tan difícil de transmitir como la del etnógrafo y buscar un lenguaje cuyas claves, al decir de Geertz, los poetas y matemáticos conocen hace tiempo? *El antropólogo como autor* nos revela que la calidad de una monografía etnográfica no depende tanto de la amplitud de las descripciones y de la abundancia de datos como de la habilidad del etnógrafo para convencernos de la evidencia de lo contado. Así vista, la etnografía se aproxima a una verdadera poética de la persuasión mediante la cual se nos hace partícipes de dos convicciones básicas: que el etnógrafo «estuvo allí» y que su visión interpretativa de las otras culturas es la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en su situación.

La contradicción entre la experiencia particular y la evaluación fría u objetiva, entre lo biográfico y lo científico, sólo puede superarse satisfactoriamente si el etnógrafo asume su calidad de autor. No es testigo neutro que narra la realidad de las cosas sino alguien que construye, desde su experiencia, una interpretación de esas realidades. No cuenta sin más; crea una visión de lo vivido de acuerdo con una poética más o menos consciente. Por mucho que sea su recelo, el etnógrafo termina incorporándose al texto y esa ubicación del mismo ante su obra determina en gran medida el resultado de su trabajo. Como el novelista, ha de decidir su grado de protagonismo y compromiso con lo que narra. Más allá de la anotación de los hechos y de la práctica clasificatoria con la que distinguía, por ejemplo, magia de tecnología, el etnógrafo habrá de aceptar que, como afirma también Geertz, toda descripción etnográfica es tanto una descripción del descriptor como de lo descrito. *El antropólogo como autor* combina distintos niveles de conocimiento en los que con mayor o menor recelo, con más o menos talento, sale y entra de continuo: el nivel de lo que describe; el del lector y el suyo propio.

En este contexto, las obras de Evans Pritchard, tildadas de «realistas», resultan tan complejas y polisémicas como las de Levi-Strauss, maestro del artificio, mientras que las de Malinowski se nos presentan como una dramatización de las esperanzas de «auto-

trascendencia» del autor, y las de Ruth Benedict como un espejo alegórico a través del cual la antropología cuestiona su propia cultura. *Tristes trópicos*, por ejemplo, es para Geertz una muestra de escritura concurrente, concebida como una novela y conectada con la literatura de viajes (Gide y Malraux al fondo) contra la que Levi Strauss supuestamente reacciona. Como texto, nos descubre la manera de construir un mito sobre los mitos al tiempo que el mismo autor se convierte en símbolo y adquiere los caracteres de un verdadero buscador iniciático.

En la frontera con una nueva etnografía que Stephen A. Tyler ha bautizado como postmoderna, Clifford Geertz se pregunta por los objetivos sobre los que, hoy, la antropología habría de centrarse. Y contesta: «El objetivo inmediato que se impone (al menos eso me parece a mí) no es ni la construcción de una especie de cultura-esperanto, la cultura de los aeropuertos y los moteles, ni la invención de una vasta tecnología de la administración de lo humano. Es más bien la ampliación de posibilidades del discurso inteligible entre gentes tan distintas entre sí en lo que hace a intereses, perspectivas, riqueza y poder, pero integradas en un mundo donde, sumidos en una interminable red de conexiones, resulta cada vez más difícil no acabar tropezándose».

Con todo, no es infrecuente encontrar ejemplos de autores que parecen creer en la neutralidad de un discurso capaz de presentar y describir las cosas «exactamente como son». Sin embargo, en la práctica etnográfica esa es una pretensión bastante ingenua pues al aproximarnos a otras culturas no tratamos, como dice Tyler, con cosas, sino con la manera de verlas, en otras palabras, con discursos sobre ellas. Discursos siempre condicionados por la propia cultura del etnógrafo. Para decirlo con una parábola que quizá sea clarificadora, no describimos y clasificamos piedras aisladas sino que percibimos paisajes extraños a nosotros sobre los que plasmamos una impresión subjetiva. Esta manera de entender la antropología hace que el etnógrafo no tema confesar que su trabajo se encuentra próximo a la retórica y a la poesía en el sentido que iremos explicando. El antropólogo reflexiona, ahora, sobre su propio papel como observador y, frecuentemente, manipulador de otras formas de cultura alejándose de la pedestre seguridad de quienes, con aparente minuciosidad, clasificaban rarezas típicas como si fueran hierbas de botica y archivaban botijos y cotos como quien colecciona mariposas de colores.

En ese nuevo camino a través del cual el etnógrafo actual se distancia igualmente del folklorismo y de la etnografía arqueológi-

ca, Vincent Crapanzano llega a compararlo a Hermes, dios del discurso y la escritura, mediador entre dioses y hombres. En esa función de mensajero que decodifica y hace comprensibles para sus conciudadanos las claves de culturas ajenas, el etnógrafo se halla, según Crapanzano, fuertemente condicionado por el momento en que se produce su encuentro con la comunidad que va a estudiar. No puede manifestarse con esa objetividad atemporal y al margen de la historia que algunos han pretendido, pues según precisa Alberto Cardín en *Tientos etnológicos* (Madrid, Júcar, 1988) el etnógrafo actúa como «testigo privilegiado e incontrastable en condiciones idénticas, de un objeto que ya nunca más volverá a ser el mismo tras su trabajo de campo, y sobre el que, en adelante, sólo podrá actuarse interpretativamente».

La aceptación de lo único e incomprobable de esa experiencia no equivale a la «anarquía relativista» tan execrable para los defensores del materialismo cultural. No se trata tampoco de postular una fenomenología fuera de todo control crítico. La relatividad que constatamos no ha de traducirse como arbitrariedad, como una impunidad absoluta por parte del etnógrafo para contar e interpretar inventando sobre lo que no se ha visto. Todo lo contrario. Y puesto que el libro que prologo tiene mucho de teoría literaria voy a aplicar a este problema un enfoque que a todo aquél que se haya enfrentado, alguna vez, a la tarea de analizar un texto, no ha de resultarle extraño: en el estudio de los textos literarios caben muchos tipos de análisis, buenos y malos comentarios, discursos que parafrasean y nada aportan y, también, rotundos o insostenibles disparates. Analizar un texto es descubrir algunas de las claves fundamentales de su proceso creativo, llegar a averiguar aquello que no sabíamos antes de acercarnos a él y determinar, sobre todo, las causas que han hecho que ese texto sea así y no de otra manera. Esas razones se encuentran, a veces, en el ante-texto, en el mundo que vivía el autor, en su cosmovisión y en su sistema de valores. Pueden encontrarse, asimismo, en el contexto histórico o en los aspectos más particulares de su biografía.

De forma parecida, la etnografía ha de fundamentarse, desde mi punto de vista, en la coherencia de los argumentos y no en la acumulación pretendidamente aséptica de datos. De acuerdo con la comparación de Crapanzano ya mencionada, el etnógrafo-como-Hermes no es portador de una verdad «total», pero tampoco debe mentir. Mediante una serie de estrategias de persuasión pretende convencer al lector de lo adecuado de sus interpretaciones. Ha de transmitir a éste la convicción de que si él hubiera estado «allí»

habría visto e interpretado lo descrito del mismo modo que el etnógrafo. Asumir que no es posible acceder a una interpretación definitiva de lo que se estudia constituye, desde esta perspectiva, una premisa fundamental. La escritura etnográfica, vista así, no ha de ser considerada como «el comentario» único de un texto, sino como un metacomentario —por utilizar la terminología empleada en este libro— o, dicho de otra forma, la lectura de la lectura contenida en ese entramado que son las manifestaciones culturales. Para Geertz, la pelea de gallos de Bali era «una lectura balinesa de la experiencia balinesa». Su interpretación constituye un comentario a tal lectura. En su papel de intermediario entre mundos, Geertz, con pulso literario de verdadero autor, va de un lado al otro del espejo y apela, en ocasiones, al «código balinés», incomprensible para sus lectores, cuando cree que no conseguirá transmitir plenamente ciertas realidades. Como Crapanzano apunta, los balineses, detentadores de ese código, posiblemente no compartirían la interpretación de Geertz sobre el mismo, pues ésta no deja de ser una visión construida desde «nuestro lado». Más allá de lo que describe, Geertz pretende, al decir de Crapanzano, demostrar la bondad de sus procedimientos; la validez de su método para adentrarse en ese conjunto de textos entretejidos en el ritual. A la lectura y experiencia de quienes lo realizan se superpone, pues, la propia búsqueda del antropólogo. En este caso, podría decirse que la preocupación del autor por tocar virtuosamente su instrumento es, hasta cierto punto, más importante que la propia melodía.

Si, para usar una imagen de Geertz, el antropólogo ha de esforzarse en leer sobre el hombro de sus estudiados las claves del texto que ejecutan, bien puede ocurrir también que, en muchos casos y tal como Crapanzano sugiere, ellos están al tiempo mirando sobre nuestro hombro lo que escribimos. Hasta este libro editado por Clifford y Marcus apenas se había prestado atención a esta «contralectura», quizá porque —como asegura Crapanzano— los pueblos no acostumbran a discutir cara a cara sus culturas. Al menos, no suelen hacerlo pacíficamente aunque con frecuencia se enfrenten por causa de ellas. En ese sentido, la obra que aquí presentamos va más allá de las indagaciones formalistas de Geertz. Nos revela, entre otras cosas, que la etnografía, como poética perceptiva —e interpretativa— de eso que llamamos cultura puede aliarse con la fantasía, pero no con la ficción. Con la suposición, no con la mentira. Encaminada a una comunicación íntima entre autor y lector no cierra su proceso hasta que el destinatario último

la recibe. No tiene por qué constituir un instrumento para cambiar la realidad —aunque algunos de sus practicantes se lo hayan propuesto— sino para entenderla mejor y ello si se trata de la realidad de los otros como de la nuestra.

Autocrítica honesta y profunda sobre el quehacer etnográfico que deja atrás, por superficiales, las apreciaciones malintencionadas de Alain Finkielkraut ante la concepción antropológica de la cultura. Sutil reflexión en torno a las relaciones entre antropología y literatura, este libro pone al descubierto la arrogante vaciedad de quienes como Ren Girard y sus seguidores han pretendido hacer una antropología de la literatura apenas sustentada en cualquiera de ambas ramas. Para los que se han enfrentado —o van a hacerlo— con la tarea del trabajo de campo, la lectura de esta obra puede ser tan útil como estimulante y, desde luego, más orientadora que cualquier manual al uso.

PREFACIO

Los ensayos recogidos en este volumen son el resultado de unas largas discusiones habidas en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe, en Nuevo México, durante el mes de abril de 1984. Siguiendo el método analítico propio de los «seminarios en avance», las charlas se extendieron durante una semana, y fue limitado estrictamente a diez el número de los participantes. Las discusiones del grupo de centraron, fundamentalmente, en los textos habidos acerca de exploraciones anteriores, con la intención de discernir, de desbrozar, los tópicos más comunes que se contienen en los informes etnográficos. Algunos de los participantes son autores de profundos y renovadores estudios en el campo de la etnografía (Paul Rabinow, Vincent Crapranzano, Renato Rosaldo, Michael Fischer); otros, se han distinguido en la crítica histórica, en la crítica de la retórica y en otros aspectos propios a la etnografía (Mary Louise Pratt, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus y James Clifford). Todos ellos, en definitiva, expertos en la crítica antropológica, en la teoría de la cultura, en la investigación, análisis e interpretación de textos antiguos... Ocho de los diez participantes en el seminario habían hecho, con anterioridad, trabajos de antropología; uno, de historia; y el otro, de literatura. La actuación del grupo se centró en la antropología cultural, definiendo un lenguaje común y unos puntos de referencia obligada, a fin de mejor acabar con ciertos lugares comunes y elevar el nivel de la discusión. Pero trataba de ser el seminario, antes que nada, interdisciplinario. Todos los participantes cuestionaron las disciplinas y los métodos de análisis, incluso en sus más recientes trabajos; todos ellos expusieron la necesidad de investigar en la Historia, en la Literatura, en la Antropología, en la Política y en materias puramente filosóficas. Véanse, a este respecto, las

notas biográficas que de los participantes se ofrecen al final del libro, así como las obras que se citan en cada uno de los trabajos aquí recogidos. Nueve de los diez ensayos presentados en el seminario conforman esta edición. Por razones que no vienen al caso, Robert Thornton no pudo revisar el suyo con tiempo suficiente como para ser incluido en este volumen.

Uno de los aspectos más importantes, en los que aguzó su mirada crítica el plantel de etnógrafos participantes, fue la escritura; y lo hicieron todos ellos en un intento de reinterpretar, a la luz de la antropología cultural, el pasado más reciente. También como método de análisis de muchas posibilidades futuras... A pesar de ello, sin embargo, el seminario en su conjunto tuvo plena consciencia, mientras se desarrollaban los análisis textuales y literarios, de sus limitaciones para acceder a un conocimiento, a un desbrozamiento pleno de lo tratado. Papeles escritos, discusiones repetidas una y otra vez, amplios contenidos, muy distintos entre sí, formación convencional, ritmos inmediatamente aceptados, no dieron como resultado último sino un pequeño foco de producción textual. El seminario, por otra parte, cuidó muy mucho de ejercer la autocrítica mediante el análisis político y cultural de los textos contemplados y analizados. Para un apunte completo de las discusiones habidas en Santa Fe (incluidos algunos análisis más convencionales que no se recogen en esta edición), véase el informe publicado en *Current Anthropology*, nº 26 (abril de 1985): 267-71. Varios de los trabajos producidos por el seminario, excluidos de esta edición, figuran allí.

Los ensayos contenidos en el presente volumen son la versión definitiva de las notas que fueron tomando sus autores durante el seminario... Algunos presentan ciertas diferencias con respecto al original... Como editores, hemos pretendido una cierta unidad temática, un cientifismo que diera al traste con la pretendida neutralidad de unos coloquios vanos. Lo hicimos así pensando que nuestros lectores nos estarán agradecidos por ello. Lo que no quiere decir que hayamos pretendido dotar al trabajo, en su conjunto, de un estilo uniforme; pues, por el contrario, creemos haber destacado las diferencias habidas en el seminario. El orden en que se presentan los trabajos, por lo demás, tampoco tiene mayor significado. Se da, en principio, una progresión que va desde los estudios de contenido más literario hasta los que ponen en entredicho tal énfasis —por ejemplo, la crítica de Rabinow al «textualismo»—. Los ensayos, en su conjunto, pretenden establecer un sistema críti-

co con el que analizar los métodos de trabajo más convencionales en el campo de la etnografía, así como ampliar las posibilidades que ayuden a una cabal renovación de las investigaciones, merced a un trabajo de aspecto experimental. En tal orden de cosas, la evocación que hace Tyler de una etnografía «postmoderna», figura casi al final del libro. Aunque sea casi imposible clasificar un ensayo que va de lo premoderno a lo postmoderno. Tampoco hemos querido que este libro pareciera un conjunto de ponencias utópicas o proféticas sin aplicaciones científicas posibles.

Como responsables de la edición, queremos agradecer a los participantes en el seminario su cooperación y su excelente sentido del humor; a la Escuela de Investigaciones Americanas (y en especial a su presidente Douglas Schwartz, y a su directora de publicaciones Jane Kepp), su hospitalidad y constante apoyo; el Departamento de Humanidades de la Universidad de California; y muy significativamente, a Barbara Podratz, quien con la ayuda de Margi Wald, de la *Rice University*, contribuyó a la preparación del manuscrito origen de este libro. Gracias, también, a Naomí Schneider, así como a James Clark, del Departamento de Prensa de la Universidad de California, que ofrecieron todo su apoyo incondicional a nuestro intento de edición. Queremos dar las gracias, igualmente, a todos los lectores que tuvieron el manuscrito de este libro, los cuales, merced a sus sugerencias, a su apoyo entusiasta, han hecho posible la aparición del presente volumen. Todos ellos han configurado, de una u otra manera, las esperanzas y las convicciones más hondas de hallarnos ante una obra de envergadura, controvertida en su enfoque de ciertos aspectos propios a la etnografía, y de capital importancia en la crítica de la cultura. Muchos de los lectores que tuvo el manuscrito de este libro, dicho sea de paso, eran científicos tan cualificados como los que participasen en las jornadas de Santa Fe.

Así, pues, todas las discusiones, teorías, hipótesis y demás, que se dan en el libro, son producto de un apasionado y riguroso debate. Nada nos hemos inventado. Queremos reconocer desde aquí, por cierto, la honestidad profesional de todos y cada uno de los participantes en el seminario, cosa que, creemos firmemente, resulta obvia merced a la lectura de los trabajos aquí reunidos.

Para finalizar, y a modo de invocación, vayan los versos que escribiera —diccionario en mano, con mucha sorna— Jane Kepp, la primera lectora que tuvo nuestro libro.

El dilema del hermeneuta, o un poema en jerga

Érase en tiempos edénicos, y el hermeneuta
Sentado entre su tropa de seguidores,
sumergido en taumaturgias, desganadamente tañía
[su laúd,
perdido en subversiones, narrando sus esperanzas.

Entonces una corazonada apoplasmática le hizo
[gritar:
«¡Interlocutores, prestadme vuestra atención!
En mi patopóyesis he calumniado y he mentido;
ahora escucharéis mis turbios proyectos.

He nadado en perversos ritos fenomenológicos
y he disfrutado con secretas sinécdoques
dilapidando en noches de borrachera el
[conocimiento adquirido
y abrazando herejías epistemológicas.

¡Pero ahora mi metonimia es una carga muy
[pesada de llevar!
Esta ecofonía ha devenido en razonamiento
[taimado.
He perdido toda la poesía que amé...»

Y, por hipotiposis típica, murió.

JAMES CLIFFORD
University of California, Santa Cruz.

GEORGE E. MARCUS
Rice University

JAMES CLIFFORD

Introducción: VERDADES PARCIALES

«El trabajo interdisciplinar, tan discutido en nuestros días, no consiste en la confrontación con las disciplinas establecidas (ni, de hecho, es deseable que lo sea en sí mismo). No requiere lo interdisciplinario, por insuficiente, la consecución de un sujeto, de un «tema». Por ello busca en dos o en tres ciencias. La interdisciplinaridad consiste en la creación de un nuevo objeto que llegue a ser ninguno».

ROLAND BARTHES («Jeunes Charcheurs»).

«Necesitarás más de las que imaginas»

ELEONORE SMITH BOWEN («Avisos para los investigadores de campo», en *Return to Laughter*).

Stephen Tyler, uno de nuestros más brillantes colegas, uno de los hacedores de este libro, trabajó en la India en 1963. ¿Acaso el etnógrafo queda atrapado por la obligación de escribir al dictado? ¿Debe encarnar una interpretación? ¿Se limitará a levantar acta de las observaciones importantes? ¿Expelerá un poema? Le bullen cosas en la mente, sobre sus gafas cae una espesura de ropa húmeda. Su expresión deviene críptica. ¿Acaso su interlocutor le mira despectivamente? ¿Es persona de reconocida paciencia? ¿Es tranquilo? Parece, el etnógrafo, un ave cualquiera que revolotease sobre los huevos depositados en su nido; o una mano que

escribe; o un extraterrestre. No es, resulta claro, como se nos muestra en los retratos al uso que se hacen de los etnógrafos y de los antropólogos dedicados a su trabajo de campo. Estamos hartos de ver las fotos de Margaret Mead, exuberante ella mientras juega con niños al corro de la patata o entrevistando a los habitantes de Bali. Es lo cierto, que el método más querido por el etnógrafo es aquel que se lleva a cabo en una pequeña habitación repleta de libros. Pero todavía, en cualquier parte, embebecido en su trabajo de campo acerca de los pigmeos, por ejemplo —atravesando la espesura de la selva, los senderos de la jungla, sentado en medio de una danza nocturna, durmiendo entre la multitud— Colin Turnbull asegura que su puesto se halla frente a la máquina de escribir mientras se acaricia el lóbulo de la oreja.

En su obra *Argonautas del Pacífico Occidental*, Bronislaw Malinowski incluye una fotografía de la tienda que plantase entre los kiriwinos. Pero no se nos muestra lo que hay en su interior. En otra foto, sin embargo, con cuidadosa y atildada pose, Malinowski aparece sentado a una mesa, escribiendo a máquina. A espaldas del etnógrafo se ve su tienda; varios «trobriandeses», de pie, observan el curioso rito. Tan memorable fotografía ha sido publicada recientemente, hace dos años. ¡Un signo de nuestros tiempos, no de los suyos![1] Nosotros, en el presente, no nos limitamos a dar cuenta de nuestras observaciones y de nuestras participaciones; no nos limitamos a narrar textos meramente culturales (sujetos a interpretación), sino que escribimos, hacemos textos. Ninguna dimensión marginal, u oculta, emerge en la escritura; de ello hay pruebas tanto en la génesis como en el final del texto. Y hasta hace bien poco, raro era el discurso que, sobre estos asuntos, no contuviese una ideología que pretendiera ser explicatoria de las experiencias vividas, de los fenómenos contemplados. La escritura reduce el método, lo simplifica, lo allana: tomando notas sobre el terreno, trazando mapas, incluso, se puede a posteriori obtener un resultado escrito contundente.

Los ensayos que aquí se contienen hacen bien explícito un aserto: la ideologización, en el análisis, ha claudicado, ha sucumbido. Estos ensayos son el resultado de una observación, de una visión a la contra, única manera posible de componer un código fiable de representaciones. Se asume, en este libro, que lo poético y

1. La fotografía de Malinowski (1961, pág. 17), en su tienda, fue publicada en 1938 por George Stocking, en su *History of Anthropology* (pág. 101). La obra contiene otras fotos del antropólogo en actitud parecida.

lo político son cosas inseparables; y que lo científico está implícito en ello, no en sus márgenes. O sea, como en todo proceso histórico y lingüístico. Asumen, estos ensayos, que las interpretaciones puramente literarias son propicias a la experimentación, a la vez que rigurosamente éticas. El texto en gestación, la retórica incluso, arrojan buena luz para construir, siquiera sea artificialmente, una sucesión de eventos culturales. Ello mina ciertas resoluciones que propenden al autoritarismo interpretativo; ello hace más transparente el sustrato cultural que se contempla. Así se evita, en definitiva, que la interpretación etnográfica sea, más que una representación de culturas, una reinvención de las mismas (véase a Wagner). Por todo ello podemos decir que el problema no radica en la interpretación de unos textos literarios, en su sentido más tradicional. La mayoría de estos ensayos, apoyados en un empirismo constatable, se refieren a textos elaborados en contextos de poder, de resistencia, de tensiones institucionales, y espoleado todo ello por una clara intención renovadora.

Podemos considerar, como ejemplo de tradición etnográfica, los escritos de Herodoto, por una parte, y los de Montesquieu, por otra, acerca de Persia. Trazan una mirada oblicua sobre los fenómenos que se contemplan, sean próximos o lejanos a su percepción. Lo cual hace que lo extraño resulte familiar; que lo exótico parezca lo cotidiano. La etnografía, pues, cultiva y desarrolla la máxima de Virginia Woolf que dice así: «Jamás dejemos de pensar. ¿Qué civilización es ésta en la que nos hallamos a nosotros mismos? ¿Qué profesiones son ésas fuera de las cuales no podemos ganar nuestro sustento? ¿A dónde nos conduciría, llevándonos de la mano, la procesión de hijos de los hombres educados?» (1936, pág. 62-63). Y es que la etnografía, en última instancia, es una actividad situada en el ojo del huracán de los sistemas de poder que definen el significado. Sitúa sus planteamientos en la frontera, en los límites de las civilizaciones, de las culturas, de las clases, de las razas y de los sexos. La etnografía codifica y descodifica, según los casos, exaltando, empero, los significados más notables del colectivo a estudiar, su orden y su diversidad, su integración en el medio y su exclusión del mismo. Describe, la etnografía, todo proceso de innovación y de estructuración, haciéndose parte integrante de los mismos.

La etnografía es un fenómeno interdisciplinar emergente. Su influjo, y hasta su retórica, se expande abarcando aquellos campos en donde la cultura es un problema nuevo que amerita de una descripción y de una crítica. Este libro, escrito a impulsos de la

observación y de la reflexión, hecho a base de trabajos de campo y de elaboración de textos, abierto a la nueva experiencia descriptiva de la escritura, versa sobre la cultura. Mas, también, en contra de la cultura. Y a lo largo y ancho de las culturas. Es el de este libro, en suma, un punto de vista oscuro, especulativo, que sólo contiene algunas perspectivas asumidas de común por la etnografía histórica (Emmanuel Le Roy Laduria, Natalie Davis, Carlo Ginzburg); que contiene poesía (Stephen Greenblatt); que contiene crítica de la cultura (Hayden White, Edward Said, Frederic Jameson); que contiene análisis del conocimiento explícito devenido de la constatación empírica (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau); que contiene la crítica del hegemonismo estructural del sentimiento (Raymond Williams); que contiene el estudio de las propias comunidades científicas (Thomas Kuhn); en el que se analizan, incluso, los mundos mágicos y las fantasías (Tzvetan Teodorov, Louis Marin), así como otros estudios acerca de la significación de los sistemas, de las tradiciones en disputa y de los artificios culturales.

Esta concepción interdisciplinar parte de un punto de vista que contempla la crisis analítica de la antropología, considerándola ciencia susceptible de cambios, diversa y multiforme. No quiero, sin embargo, imponer una suerte de unidad de criterios —que sería falsa, por lo demás— a los ensayos que siguen a continuación. Pues aunque haya entre los mismos ciertas coincidencias en la combinación de elementos poéticos, políticos e históricos, llegan con frecuencia a conclusiones divergentes. Muchas de las contribuciones aquí recogidas funden la teoría literaria con la etnográfica. Algunas se arriesgan en su aproximación a los límites de la experimentación, para acercarse, no sin cierto peligro, a un esteticismo que acerca sus posiciones a las institucionalmente aceptadas. Otros, llevados de un alto grado de entusiasmo, desembocan en formas experimentales de escritura. Pero en sus vías diferentes parten en pos de un análisis, todos ellos, que toma como motivo las prácticas del pasado y las del presente, al margen de futuras y posibles sistematizaciones. Contemplan, los ensayos aquí recogidos, la escritura acerca de los etnográfico como una experiencia de cambio y de inventiva: «La Historia», en palabras de William Carlos, «será para nosotros lo que la mano izquierda es para un violinista».

La aproximación «literaria» goza, de un tiempo a esta parte, de cierta popularidad en el campo de las ciencias humanas. En la antropología, por ejemplo, se da el influjo de escritores como

Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Jean Duvignaud y Edmund Leach, por mencionar a unos pocos. Ello ha hecho posible la demostración, por parte de etnógrafos y de antropólogos, de la gran importancia analítica que se contiene en la práctica literaria. Así y todo, en los ensayos aquí recopilados, se amalgaman las fronteras de lo artístico y de lo científico. Tal es el mayor atractivo del libro. Y tal indefinición de esas fronteras, como ya demostraran Malinowski, Conrad y Frazer, ha sido sumamente beneficiosa. Margaret Mead, Edward Sapir y Ruth Benedict, por otra parte, se veían como antropólogos y como literatos. En París, el surrealismo y la etnografía intercambiaron con harta frecuencia ideas y personalidades. Pero sólo recientemente el influjo de lo literario ha servido para establecer una distancia con el «rigor» de la disciplina. Sapir y Benedict han tenido que ocultar, por ejemplo, su poesía de la contemplación científica de un Franz Boas. Unos cuantos etnógrafos, por lo demás, han sido tachados como novelistas, especialmente aquellos que redactaban sus escritos con cierta altura de miras, con cierta corrección literaria. Ocurre así, quizás, porque el concepto de lo literario, la propia noción de literatura, permea cualquier trabajo que verse sobre las representaciones culturales. Es una pura y simple necesidad expresiva. Aunque tal necesidad haya arribado a las playas de la etnografía con cierto retraso. Hay que hacer constar, sin embargo, que un buen número de «literatos» de la antropología —y en especial de la etnografía— se hallan a considerable distancia de lo que podríamos llamar buena escritura o estilo distinguido[2]. El proceso literario (la utilización de la metáfora, la figuración, lo narrativo), afecta a todas las vías del fenómeno cultural, desde las primeras notas, desde las primeras observaciones, hasta el libro ya concluido. Es, precisamente, lo que da sentido a las exposiciones, las teorías; es lo que determina y facilita la lectura[3].

Un aserto, casi de dominio común, certifica las virtualidades artísticas de la antropología, el valor literario de los etnógrafos.

2. Una lista parcial de trabajos que se adentran en el campo de lo literario en la antropología, y sin mencionar a los hacedores de este libro, nos llevaría al necesario recuerdo de autores como Boon (1972-1977-1982), Geertz (1973-1983), Turner (1974-1975), Fernández (1974), Diamond (1974), Duvignaud (1970-1973), Favret-Saada (1980) y Contreras (1981), así como Dumont (1978), Tedlock (1983), Jamin (1979-1980-1985), Webster (1982) y Thornton (1983-1984).

3. Véanse los trabajos de Hayden White (1973-1978) acerca de la teoría tropical que prefigura la realidad; también los trabajos de Latour y de Woolgan (1979), que contemplan la actividad científica como un pretexto para la escritura.

A menudo oímos decir que cierto asunto se expresa con magnífico estilo; que la descripción, además de verídica, es convincente. ¿No debería ser convincente toda descripción en detalle? El trabajo es la resultante de un juicio evocativo o artístico añadido a los descubrimiento de facto; las funciones expresivas y retóricas se conciben como elementos decorativos o, simplemente a la manera de una presentación que ayuda a la objetividad, a la descripción más efectiva y conveniente de lo que se pretende exponer. Así, pues, los hechos, lo tratado, deben estar convenientemente separados de sus significaciones comunicativas, de la forma que adopta la expresión. Pero las discusiones literarias y retóricas de la etnografía no deben ser simplificadas, distribuidas en compartimentos, por así decirlo. Son activas y permean todos los niveles, en aras de la necesaria explicación del contenido cultural que hay en la ciencia. Lo cual quiere decir que, la más cierta noción de lo literario, ha de formar parte intrínseca en la conducción antropológica y disciplinar a que se entregue el investigador.

Los ensayos aquí reunidos no representan tendencias a perspectivas, ni coherencia —digamos— «antropológica» (*Pace* Wolf, 1980). Los cuatro campos definitorios de la disciplina, en los cuales quizás sea Boas el último virtuoso, incluyen lo físico (o psicológico), lo antropológico, lo cultural (o social) y lo lingüístico. En el presente, todavía, voces hay que claman severamente para avisarnos de que tales cuatro campos no sirven llegado el momento de unificar las definiciones, pues persisten los sueños, persiste el pensamiento acuñado durante mucho tiempo por lo institucionalizado. Los ensayos de este libro ocupan ese espacio nuevo, abierto por lo que llamaríamos desintegración del hombre, el cual, proteico, abarca en sus pretensiones analíticas todas las disciplinas. Trazan, estos escritos, las líneas más recientes, los desarrollos más fiables a cuyas conclusiones se ha llegado en el terreno de la crítica textual, de la historia de la cultura, de la semiótica, de la hermenéutica filosófica y del psicoanálisis... Hace algunos años, y merced a sus muy incisivos trabajos, Rodney Needham esbozó las posibilidades analíticas de la misma incoherencia teórica, de la mezcolanza de las raíces, de las imposibles normas establecidas experimentalmente. Ello serviría, en su opinión, para desintegrar los brotes de academicismo antropológico que hacen de la ciencia y de la percepción algo anquilosado, intelectualmente inservible. Sugiere Needham, con mucha ironía, con sarcástica ecuanimidad, que el campo a tratar debería ser distribuido entre todas las tendencias, entre una gran variedad de disciplinas que conformasen una espe-

cie de vecindario. «La antropología», dice Needham, «es, en el presente, una ciencia en proceso de luminosa metamorfosis» (1970, pág. 46). Y los ensayos de este libro, sin duda alguna, forman parte de esa metamorfosis.

Pero si se trata de ensayos post-antropológicos, también lo son post-literarios. Michel Foucault (1973), Michel de Certeau (1983) y Terry Eagleton (1983), arguyen que la literatura, en sí misma, es una categoría transcendental de la investigación científica. Desde el siglo XVIII, convienen los autores citados, la ciencia occidental ha excluido ciertos aspectos significativos y definitorios: la retórica (en nombre de la explicación clara, transparente); la ficción (en nombre del valor de los hechos en sí); y la subjetividad (en nombre de la objetividad). Tales cualidades, relegadas por la ciencia, pasaron a engrosar la categoría, acaso infamante, de lo literario. Los textos literarios fueron sometidos a un juicio merced al cual tanto lo metafórico como lo alegórico quedaron reducidos a simple especulación escasamente respetuosa para con lo circundante, para con lo que es susceptible de observación y de estudio. Los autores citados, sin embargo, han demostrado con sus obras, henchidas de invención, de especulación y de subjetivismo, que tales supuestos son condición indispensable para que un trabajo de investigación adquiera la categoría próxima a lo genial. Las obras de De Certeau, condenadas por el academicismo, que las tacha de pura ficción, de lenguaje literario, de unívocas, demuestran, no obstante, un rigor nada ambiguo, una investigación seria y profunda tanto en el terreno de las ciencias naturales como en el del análisis histórico. En este orden de cosas, en este esquema, el discurso literario, la ficción, es inherentemente inestable, inclasificable, no sometido a cualesquiera codificaciones. «Se pretende», dice De Certau, «la estratificación de los significados; se pretende que, de la narración de unos hechos, se deriven otros más; se trata, en suma, de elaborar un discurso que impida las definiciones constreñidas» (1983, pág. 128). Este discurso, atacado de continuo en nombre de la ciencia, ha logrado éxitos evidentes, a pesar de todo. Ello lo convierte en figurativo y polisémico. A pesar de lo cual, a pesar de los éxitos evidentes del método aquí preconizado, el científico al uso continúa refiriéndose a estas investigaciones como intentos puramente literarios. No ve más allá de las metáforas en sí; no ve más allá del estilo, de la evocación... Ése es el mayor problema de cuantos aquejan a nuestro científico común[4].

---

4. «Debe argüirse que el *estilo figurativo* no es el único posible; ni siquiera

Hacia el siglo XIX la literatura pasó a ser una suerte de institución burguesa cerrada, en alianza con los conceptos restrictivos del arte y de la cultura. Raymond Williams (1966), por su parte, demostró que esa sensibilidad especial veíase reducida para el disfrute de una casta, de una corte, que no deseaba ser consciente de los cambios sociales, de la dislocación resultante de la vulgaridad de la industrialización, de la sociedad estratificada en clases. El arte y la literatura quedaron reducidos a la categoría de lo inútil; pasaron a ser valores del espíritu, elevadísimos, por cierto, pero necesitados de protección. Mas, a la par, y dentro de las artes y de la literatura, empezaron a brotar movimientos experimentales, vanguardistas, transgresores... A la luz de tales movimientos dejaron de ser categorías de lo sublime y de lo eterno el arte y la cultura en general. Pasaron a ser cosas que se renovaban y que podían, incluso, generar contestación, como la mismísima retórica literaria.

Pero tampoco podemos afirmar que los ensayos de este libro sean una mera práctica narrativa, una recreación estética, una aproximación al territorio dominado por el humanismo. Arremeten, por el contrario, también contra ciertas definiciones excesivamente laudatorias para con el arte, para con la literatura, para con la ciencia y para con la Historia. Y si en ocasiones se sugiere que la etnografía es un arte, acontece tal circunstancia para devolver a la palabra —arte— sus más añejas virtualidades; para devolverle a la palabra la maravilla de cuando fue término asociado a la sensibilidad rebelde. En definitiva, lo que Williams, refiriéndose al XVIII, llama «usos de artefactos». Pues la etnografía, la práctica de la etnografía, es cosa artesanal, cosa apegada a la práctica de la escritura.

La escritura etnográfica, pues, queda determinada, configurada, de las seis maneras siguientes: (1) por el contexto (descripción de los significados sociales); (2) por la retórica (uso y desuso de las convencionalidades expresivas); (3) por la desinstitucionalización (en contra de las tradiciones específicas, de las disciplinas que acostumbran al receptor del mensaje); (4) por la generalización (pues

---

el único estilo poético posible. Y que la retórica no es sino una categoría más del estilo. Pues, en verdad, no es otra cosa que un nuevo aparato decorativo; o un estilo ampuloso, que, como la poesía lírica, y también la épica, necesita de sus propias figuras temáticas para desarrollarse. Un estilo en el que la figura a tratar quede estrictamente desdibujada, resulta del todo imposible» (Gérard Genette, 1982, pág. 47).

un etnógrafo, por lo general, resulta fácil de descubrir entre un novelista o entre unos simples viajeros); (5) por la politización (toda autoridad, todo autoritarismo cultural, que pretenda la unidimensión del discurso, debe ser contestado); (6) por el historicismo (es necesario conocer la Historia para lograr el cese de los lugares comunes). Esto es lo que dota de coherencia a las ficciones etnográficas; esto es lo que las determina; éste es el principio que las rige.

Pero antes de hablar de ficciones etnográficas, de narrativa etnográfica, hay que rastrear muy mucho en el empirismo. Como los términos aquí defendidos tienen para muchos la condición de falsos, es preciso ahondar, rastrear en busca de la verdad, pues, por lo general, es el comportamiento estanco lo que hace de la cultura, y de las verdades consideradas históricas, verosímiles, algo sistematizado y excluyente. Los etnógrafos que se dan a la escritura deben ser llamados fabuladores, sí; mas con un sentido claro: el que se da a las cosas hechas para que puedan ser comprobadas. Fabuladores, sí; pero no «fingidores», por así decirlo, en orden a lo expresado por la palabra latina *fingere*. Pues el término *fingere* sugiere falsedad. De lo que se deduce que la fabulación no ha de suponer tergiversación de datos y de realidades observadas en el trabajo de campo. Ciertos sociólogos, por ejemplo, han definido a los buenos etnógrafos como fabuladores realistas; aunque, en muchos casos, no se pretenda con esa definición sino rebajar la importancia de ciertos descubrimientos, de ciertas verdades, a cosa trivial, a simple banalidad.

Los ensayos aquí reunidos mantienen alta la guardia autocrítica y sarcástica. Vicent Crapanzano, por su parte, retrata a los etnógrafos como tramposos y promiscuos; gentes que, como Hermes, nunca mienten... Aunque tampoco digan la verdad. Su retórica sirve para hacer más asimilable el mensaje pretendidamente subversivo. Otros ensayos insisten en que las ficciones que coforman el hecho cultural se basan, sistemáticamente, en la exclusión y en el reduccionismo. Es lo que envuelve en el silencio voces que en apariencia son incongruentes; o desvirtúa ciertos hábitos para trasladar la realidad, la vigencia de los mismos, a otros contextos. El significado irrelevante de ciertos aspectos personales o históricos, en lo que a lo circunstancial se refiere, debe ser excluido. Además, el que elabora textos etnográficos no debe usar figuras, ni abusar de las alegorías que distorsionan el mensaje; más bien deberá utilizarlas para reafirmarlo. De manera que, más nietzcheano que realista o hermenéutico, construirá verdades que hagan

posible excluir la mentira de la retórica. El mejor texto etnográfico —serio, bien fabulado— es aquel en el que se contienen análisis verosímiles de los sistemas o de las economías. La Historia trabaja en su favor de manera tal que sus hacedores no pueden controlarla.

Cabe decir, no obstante, que en la etnografía no hay verdades absolutas sino parciales, incompletas. No suele reconocerse así por parte de quienes precisan de una estandarización. Pero una vez aceptado el que sea la etnografía un arte, el sentido del rigor, el convencimiento de que sólo ciertas parcelas pueden construir un todo, habrá de presidir nuestros trabajos; deberá alentar nuestras investigaciones y la exposición pública de las mismas. Un trabajo reciente de Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (1983), es todo un ejemplo excelente de autocontrol, de concienzuda labor de investigación; un ejemplo modélico de cómo deben exponerse con gran seriedad los descubrimientos parciales acerca de una realidad objetiva en apariencia. Price, por su parte, refiere las condiciones en que fue realizado su trabajo de campo entre los saramaka, una sociedad de cimarrones de Surinam. Comprendemos, merced a lo que cuenta el etnógrafo, que es preciso establecer unos límites en la propia investigación; unos límites equidistantes, por igual, de lo que refiere oralmente el encuestado y del discurso que artesanalmente, literariamente, elabora el etnógrafo. La obra de Price, por otra parte, escrita en monólogo, es según el autor una pieza literaria llena de agujeros, llena de parcialidades. Evidencia el libro que una contención, una concienciación política y epistemológica, evita que el etnógrafo caiga en la autocomplacencia; y evita, a la par, la creencia en el valor definitorio, intrínseco, de su escrito, precisamente por versar acerca de gentes que pertenecen a otra cultura. Price, al referir cuentos propios al folklore de los saramaka, avisa de lo siguiente: «Conocimiento implica poder; y por ello nunca debe revelarse cuanto se conoce» (1983, pág. 14).

La obra de Price es todo un ejemplo de cómo la revelación y el secretismo pueden ser métodos defensivos de ciertas sociedades, sabiamente combinados. El libro, reinventando aquello que forma parte del sustrato espiritual de un pueblo, de su cultura ancestral, desbroza el significado de las luchas que, desde el siglo XVIII, hubo de padecer en aras de su supervivencia. Mediante la disgresión, las lamentaciones incluso, la narración incompleta, los viejos de la tribu impartían sus conocimientos a los más jóvenes, preferiblemente al cantar los gallos, antes del alba. Esta estrategia fundada en la elipsis, en la revelación parcial, en un cierto ocultis-

mo, determina los valores etnográficos tanto como la transmisión de historias entre generaciones. Price acepta la paradoja: «Toda la narrativa de los saramaka, incluida aquella que los viejos hacían más o menos explícita a los jóvenes cuando cantaba el gallo, con la intención de transmitirles ciertos conocimientos, excluía, deliberadamente, mucho más de lo que el narrador sabía acerca de los hechos referidos. El conocimiento de la persona, pues, se incrementa así muy poco a poco. Y en muchos aspectos de la vida, la gente revela una pequeña parte de aquellas cosas que, con ciertas omisiones, le fueran comunicadas (pág. 10).

Podría pensarse que el libro de Price no contiene noticias abundantes y verídicas acerca de los saramaka, pues en su condición de etnógrafo el escritor no ha podido sino aprehender un conocimiento muy parcial, sometido a especulación, de las gentes objeto de su estudio. «Se acepta por lo general», prosigue Price, «el que las historias de los saramaka tienen versiones diferentes, dependiendo de quién, entre ellos, las refiera. Por eso la tarea fundamental del que les escucha, del que atiende a esas versiones diferentes de un mismo hecho, deberá, como si de un rompecabezas se tratase, reconstruir una versión nueva y aglutinadora» (pág. 28). Según Price, el trabajo de campo más escrupuloso, el trabajo más fiable del historiador, con las únicas armas de la escritura, será aquel basamentado en la mayor cantidad posible de encuestas que contengan cuanto los individuos conozcan o narren; pues ello, en definitiva, y según el propio Price, «no representa más que la punta del iceberg; los saramaka, en definitiva, se han preservado, se han autoexcluido, colectivamente, de mi libro» (pág. 25).

El problema ético que se plantea al intentar el análisis de los datos recopilados en un trabajo de campo, trabajo que verse acerca de la tradición oral de un pueblo, es grande. Price, por su parte, advierte de sus muchas dudas con gran honestidad. Y aventura la posibilidad de que tal problema, el ético, quede solventado gracias a la publicación fragmentaria de lo recopilado, sin pretensiones de dar al público conocimiento u obra totalizadora. Esa estimación no supone, por el contrario, que el libro sea una sucesión de secuencias poco afortunadas acerca de la vida de los saramaka desde el siglo XVIII; pues el libro de Price, precisamente por la exposición parcial de hechos previamente contados —y, en consecuencia, recogidos en su libro parcialmente— queda abierto a todas las posibilidades interpretativas. Nada más objetivo que ese método de trabajo. Aunque el propio Price confesara que no se sintió totalmente libre del deseo de elaborar una pretendida

Historia completa, todo un sistema etnológico de definiciones, con los datos parcialmente recogidos.

Los etnógrafos, en definitiva, se parecen a ese cazador del cuento canadiense, que arribó a Montreal para prestar declaración ante un juzgado que requería su presencia para que confesase cuáles eran sus actividades como cazador en tierras en las que, a la sazón, se construía una central hidroeléctrica. Quería, el cazador, contar su vida, contar cómo y de qué vivía... Pero cuando llegó el turno de explicarse, no pudo decir más que esto: «No estoy seguro de poder decir toda la verdad... Sólo hablaré de lo que conozco».

Suele afirmarse que el ingenio, en determinados contextos de poder, lleva a lo artificial. Desde el primer ensayo de Michel Leiris, «L'Ethnographe devant le colonialisme», publicado en 1950 (¿por qué tan tarde?), la antropología ha tenido muy en cuenta los condicionamientos políticos. En la década de los 50 a los 60, cuando el fin de los imperios era un proyecto, una posibilidad aceptada comúnmente, la situación colonial de G. Balandier se hizo repentinamente visible (1955). Las relaciones impuestas por el colonialismo, formales e informales, dejaron de ser las reglas del juego para ser reformadas con parches, o irónicamente distanciadas de diversos modos. Evidentemente, el paso del poder, de las concepciones que del poder emanan, lastra toda actividad con pretensiones de análisis etnológico. Ello resultó más que evidente en Francia durante los conflictos de Vietnam y de Argelia, merced a la obra de intelectuales y de poetas negros (el movimiento de la negritud encabezado por Aimé Césaire, Léopold Senghor, René Ménil y León Damas). Las páginas de *Présence Africaine,* en los primeros años 50, eran todo un foro en el que intercambiaban puntos de vista escritores, poetas y científicos como Balandier, Leiris, Marcel Griaule, Edmond Ortigues y Paul Rivet. En otros países, sin embargo, la crisis de conciencia llegaría más tarde. Y en esa crisis de conciencia, en ese replanteamiento de las relaciones de poder unido a la necesidad de renovación del método analítico-antropológico, tuvieron capital importancia trabajos como «Objectivity in Anthropology» (1964), de Jacques Maquet, *Reinventing Anthropology*, de Dell Hymes (1973), y las obras de Stanley Diamond (1974), Bob Scholte (1971, 1972, 1978), Gérard Leclerc (1972) y, muy especialmente, la colección de ensayos debida a Talal Asad agrupada bajo el título de *Anthropology and The*

Colonial Encounter (1973), que ha estimulado y contribuido a la clarificación del debate (Firth et al., 1977).

Para el común de las gentes, no pasa el etnógrafo de ser una persona simpática y a la vez tocada por cierto aire de autoridad (figura bien encarnada, muy probablemente, por Margaret Mead), tal y como aparece en la descripción que del científico hace Vine Deloria en *El Gral. Custer murió por nuestros pecados* (1969). Aún más, ese retrato, de características más bien negativas, ha llegado a convertirse en caricatura descarnada. No debe extrañarnos si tenemos en cuenta que ciertas y muy ambiciosas aspiraciones sociales del científico, cierto afán de protagonismo, han hecho de la figura del investigador imagen prevaleciente, incluso, por encima de un análisis, de sus obras, convirtiéndolas en sofisticados informes cuando no en banales escritos. Presentado el etnógrafo, en ocasiones, como un héroe, no debe extrañarnos que los caricaturistas se ceben en su figura. El trabajo, en la etnografía, no puede hacerse obviando las relaciones de poder, las diferencias de estrato que en toda sociedad se dan. Debe, el etnógrafo, incardinarse en esa sociedad objeto de sus estudios. Pero no en la casta dominante. Aunque su tarea, en definitiva, no quede exenta de los peligros de la ambivalencia, de la hegemonía, de la aproximación al poder.

Diferentes son las reglas del juego que rigen el trabajo del etnógrafo en las distintas partes del mundo. Uno que estudie por su cuenta y riesgo la cultura nativa americana, se verá llamado a testificar en algún litigio sobre la propiedad de ciertas tierras. Y toda una variada gama de restricciones encuentra en su trabajo de campo el etnógrafo que osa hacer patente su presencia a los gobernantes locales. Todo ello, en última instancia, ha de condicionar, muy a pesar del etnógrafo, su juicio último acerca de las particularidades de aquellas gentes. Pero una nueva figura entra en escena. Se trata del etnógrafo indígena (Fahim, ed. 1982; Ohnuki-Tierney 1984). Incardinados en sus propias culturas, estudiándolas, no obstante, en profundidad, ofrecen otros puntos de vista, facilitan nuestro entendimiento de las mismas. Sus trabajos, empero, son restrictivos y se hallan contaminados por el influjo del poder en un aspecto. Pertenecientes a sociedades post-coloniales, o neocoloniales, no poseen, en su calidad de científicos, el distanciamiento necesario para ahondar en la búsqueda de la objetividad pues se ven obligados a trabajar con aspectos espurios de su propia cultura. No puede establecerse cuál es el mejor método de análisis, pues todo, hasta las valoraciones, son cambiantes. Pero aquello

que brota de un trastueque ideológico, de unas reglas de juego diferentes, y de nuevos compromisos políticos, sufre una presión que, en ocasiones, anula el propio valor de los estudios. También es cierto que la antropología, hasta no hace mucho, hablaba con autoritarismo definiendo a las culturas diferentes como incapaces de expresar cuanto concierne a sí mismas. Se las llamaba primitivas, preliterarias, sin Historia... Grupos hay que, a fin de salvar estas dos concepciones perniciosas, a fin de limar distancias, abandonan su mundo convencional para compartir su existencia con las sociedades que son objeto de su estudio. Así, tales culturas diferentes son algo más que una referencia, que un arquetipo... Es, por cierto, la mejor manera de evitar el condicionamiento que, sobre el trabajo, ejerce toda relación de poder... Y es, también, la mejor manera de simplificar datos, de excluir lo superfluo.

La crítica del colonialismo, surgida a raíz de la última gran guerra, y condicionada en gran medida por la habilidad occidental para representar —según sus intereses— a otras sociedades, se ha visto, por ello, obligada a realizar un proceso constante de teorización acerca de sus propias limitaciones. No existe un método adecuado para supervisar los contenidos ni los continentes; eso que Vico llama «el gran dilema, la ardua epopeya de la Historia de la Cultura». Proliferan las escuelas: «hermenéuticos, estructuralistas, mentalistas, neomarxistas, genealogistas, post-estructuralistas, postmodernos, pragmáticos...». También los hay que se definen como «alternativa epistemológica». Y feministas. Y etnicistas. Y antioccidentalistas... Une a todos ellos, sin embargo, y aunque a veces no se quiera reconocer, una crítica progresiva, avanzada, de las más siniestras esencias del discurso occidentalista. Varios filósofos han tenido mucho que ver en la elaboración de ese discurso crítico. Por ejemplo, Jacques Derrida, con su tesis acerca del logocentrismo desde los griegos a Freud; o Walter J. Ong, según el cual la adaptación literal de unos conocimientos, su no asimilación, su no explicitación a la medida del propio lenguaje, ha servido para que con el paso de los siglos se hayan institucionalizado verdades universales que no lo son. Los últimos estudios realizados acerca del análisis considerado hasta el presente indispensable, estudios hecho por marxistas, por analistas y por foucaultianos, tienen en común con la semiótica y con el post-estructuralismo la convicción de que aquello considerado «real» en la Historia, en las artes y en las ciencias sociales, y hasta en la valoración que del sentido común se hace, es cosa susceptible de análisis; algo que no supone sino el afán restrictivo de las sociedades; la necesi-

dad de codificar y de establecer pautas de procedimiento. La filosofía hermenéutica en sus diversas tendencias, desde Wilhelm Dilthey y Paul Ricoeur a Heidegger, nos recuerda que toda creación cultural es intencionada; que los intérpretes se forjan y manifiestan a través del conocimiento adquirido merced a los otros. En el siglo XX, las ciencias del lenguaje, por así llamarlas, desde Ferdinand de Saussure a Roman Jacobson, Benjamin Lee Whorf, Sapir y Wittgenstein, nos han demostrado que la estructura verbal, la sistematización de la palabra, condiciona las explicaciones de la realidad, de lo circundante... Por ello cobra importancia el retorno a la retórica en muchos aspectos del análisis; ello posibilita una oratoria detallada de los modos expresivos convencionales. En alianza con la semiótica y con el método de prospección analítica, la nueva retórica deviene en lo que Kenneth Burke llamaba «estrategias para rodear, para circundar las situaciones» (1969, pág. 3). Es menos importante, por ello, plantearse cómo hablar bien; debemos plantearnos cómo hablar, expresarnos, en plenitud, cómo decirlo todo; y procurar el acceso al significado último, mediante el habla, de cualquier simbología cultural.

El impacto de estas concepciones críticas comienza a dejarse sentir en la etnografía al tiempo que se progresa en el desarrollo de la ciencia. Así, lo desconocido empieza a ser de dominio común. Los modernos historiadores pretenden desentrañar lo más oculto: el origen del concepto de cultura. Y su muy beneficiosa suspicacia hace que valoremos más acendradamente sus concepciones intelectuales heredadas, y que despreciemos otras, igualmente heredadas, pero ya inútiles. Ayudan, en suma, a la confirmación de un paradigma hasta el presente extraño. No está de más, en este sentido, echar un vistazo a las obras de Harris (1968) y de Evans-Pritchard (1968). Los más recientes historiadores consideran que las ideas emanadas de la antropología obligan a una concepción más política pues analizan los condicionamientos culturales. Conciben la ciencia, así las cosas, como un proceso puramente social. Ponen en entredicho la Historia, demostrando su discontinuidad; de tal manera que, en el presente, sólo podamos considerar temporal todo conocimiento. Toda práctica analítica resulta parcial; queda, pues, supeditada a posteriores revisiones. La autoridad devenida de la disciplina científica se ve sometida, por igual, a la mediatización de las exigencias tanto del poder como de la retórica[5].

5. Excluyo de esta categoría las ideas «antropológicas» con que pretende apabullar Whiggish. Sí contemplo, sin embargo, el historicismo contundente

Otro punto de inflexión notable en la crítica antropológica, desde una perspectiva teórico-política, viene dada por el «visualismo», por lo que llamaríamos *lo visionario*. Ong (1967-1977), entre otros, ha dedicado mucho de su tiempo al estudio de los sentidos, jerárquicamente ordenados, por cierto, a través de las diferentes épocas y de las diferentes culturas. Argumenta Ong que la visión occidental de las culturas, incluso de las literaturas, ha predominado incluso por encima de las evidencias sonoras, por ejemplo; o táctiles; u olfativas; o gustativas. Mary Pratt, por su parte, observa que las referencias odoríferas, predominantes en la prosa de todo escritor viajero, quedan al margen de las concepciones y de los usos del etnógrafo[6]. Las metáforas que más se dan en los informes etnográficos y antropológicos, participan de una observación, de una descripción de acontecimientos culturales que posibilitan la lectura interpretativa de lo real. El trabajo de Ong también ha sido considerado crítica de la etnografía por Johannes Fabian (1983), quien explora las consecuencias de lo observado mediante la transcripción de diálogos inventados, sugeridos por las experiencias sensoriales habidas. En idéntico sentido Frances Yates (1966) argumenta que, en Occidente, la imaginación taxonómica se halla fuertemente impregnada de visualismo, de aprehensión de la naturaleza, constituyendo culturas como si fueran teatros de la memoria, formaciones en el espacio.

En la polémica contra el «orientalismo», Edward Said (1978) identifica la observación que los europeos y los norteamericanos hacen de la cultura árabe, así como de la cultura oriental en términos generales, con una visión militar. Un teatro de operaciones en el que no intentar otra cosa que el mantenimiento de los pro-

---

de George Stocking, que cuestiona la genealogía como disciplina a tener en cuenta (1968, pág. 69-90). También contemplo como beneficiosos los trabajos de Terry Clark acerca de la institucionalización de las ciencias sociales (1973), y la valoración que establece Foucault al considerar lo sociopolítico como parte indisociable en la formulación discursiva (1973). Recomiendo, en el orden de cosas contempladas, la lectura de Hartog (1980) de De Certeau (1980), de Boon (1982), de Rupp-Eisenreich (1984), y también la obra de Stocking *History of Anthropology*. Asimismo los trabajos de investigación sociológicos debidos a Knorr-Cetina (1981), Latour (1984), Knorr-Cetina y Mulkay (1983).

6. Observación hecha por Pratt en el seminario de Santa Fe. Tal falta de atención a los sonidos, por ejemplo, es cosa sujeta a corrección, de un tiempo a esta parte, por los etnógrafos dedicados a la escritura (Feld, 1982). Véase, a este respecto, en lo que a lo sensorial se refiere, la obra de Stoller (1984, primera y segunda edición).

pios puntos de vista, considerados de privilegio. Barthes (1977), por su parte, observa algo semejante a propósito de lo burgués como componente de la estética en Diderot. Por así decirlo, el Oriente es «textualizado»; aunque sea múltiple, divergente, con historias entrecruzadas y predicamentos existenciales que lo convierten en un todo digno de una lectura más profunda. Este Oriente, oculto y frágil, debe salir a la luz; debe ser rescatado mediante el trabajo hecho al margen de las escuelas de pensamiento al uso. Los efectos de la dominación política (no limitados, por supuesto, a lo oriental) se extienden en el tiempo y en el espacio concediendo al otro una identidad tergiversada que sólo muestra, de ese otro, un conocimiento interesado. Que no muestra más de lo que se pretende que veamos. Que nos hace leer sin plantearnos cualesquiera enigmas.

Culturas que se han prefigurado visualmente —como objetos, textos, teatros— hacen posible pensar en una política cultural en la que se entrecruzan voces, sistemas lingüísticos. Más que paradigma visual son paradigma discursivo, pues las metáforas predominantes en el análisis etnográfico no pueden establecerse ya sino a partir de la observación de lo gestual, de lo torrencial de la palabra. La voz del que escribe, así las cosas, sitúa el análisis. Y mediante la retórica distancia las propias convicciones culturalistas del etnógrafo en relación con aquello que, luego de ser observado, cuenta. Renato Rosaldo sirve como ejemplo excelente de lo dicho (1984-1985). Igual que lo que en este volumen refiere Stephen Tyler. O lo que por otro lado ha escrito Tedlock (1983)... Los elementos, compuestos por la evocación, mucho han ayudado al avance, a la legitimación de la etnografía. Y el problema crucial, por lo poético, el problema que se le plantea al etnógrafo en el trance de escribir, «no es otro que el de exponer lo que en verdad suponen los significados del discurso y no hacer una mera imitación del mismo» (Tyler 1984, pág. 25).

Desde otra visión, noticias nos llegan acerca de lo arduo, de lo difícil, de lo meritorio de la investigación etnográfica. ¿Pero qué pasa con el oído etnográfico? Eso es lo que Nathaniel Tarn más valora en la prospección que de la cultura norteamericana hace. El oído, el sentido del oído, como clave de la experiencia tricultural; el oído como valor que unifica lo francés, lo inglés y lo autóctono: «Debe el etnólogo, y también el antropólogo, mantener bien abiertos sus oídos para disociar lo exótico de lo familiar. Así, de paso, se siente uno descubridor de nuevas maravillas en el propio lenguaje, día tras día. Así descubre uno expresiones

nuevas, o nuevas capacidades expresivas, en sí mismo. Parecería como si el lenguaje ya sabido continuara creciendo, agigantándose de manera irremediable».

El interés en los aspectos discursivos de la representación cultural centra la atención no en la interpretación de los «textos» culturales, sino en sus relaciones de producción. Diferentes estilos de escritura, con distinto éxito, profundizan en un orden nuevo de las complejidades, de las reglas y de las posibilidades sin las que sería imposible no trazar el horizonte de un momento histórico. El experimento más importante será aquel que detalle cualquier cosa en cualquier momento [Marcus y Cushman (1982); Clifford (1983, 1.ª ed.)]. Baste con mencionar aquí la general dirección hacia una especie de especificación del discurso etnográfico. Pero, ¿quién habla? ¿Quién escribe? ¿Cuándo y dónde? ¿Sabe qué y a quién? ¿Bajo el sentimiento de lo institucional, de lo histórico?

Desde los tiempos de Malinowski, el método basado en la participación-observación ha mantenido un cierto equilibrio entre lo objetivo y lo subjetivo. La experiencia personal de los etnógrafos, especialmente de aquellos cuya participación y énfasis son reconocidos como parte fundamental en el proceso de recogida de datos, demuestra que se hallan, muy a su pesar, constreñidos por el imperativo de la observación «objetiva», por un exacerbado distanciamiento. En la exposición etnográfica clásica, la voz del investigador se manifiesta siempre en primer plano; pero lo convencional de su texto, las limitaciones de su explicación a medias entre el discurso fundamentado y el estilo realista, hacen de su obra un todo cerrado, unidimensional. Podemos distinguir inmediatamente los acentos de Margaret Mead, de Raymond Firth o de Paul Radin; pero no podemos hablar de los samoanos como «meadianos»; o de los tikopias como «firthianos», con la misma libertad cultural que utilizamos para referirnos a los mundos dickensianos o flaubertianos. La subjetividad del autor queda al margen del objeto referido en el texto. Todo lo más, la voz del autor es un estilo, una amalgama de sensaciones: el tono; quizás el embellecimiento de la narración, el adorno de los hechos. Abundando en lo dicho, señalemos que en el campo de la experimentación el etnógrafo es presentado sólo como un estilista, como un narrador a la manera en que lo contempla Mary Pratt en su ensayo inserto en este libro. Los estados de confusión, los sentimientos o las acciones violentas, la censura, los placeres, todo cuanto vive

intensamente el científico, deberá ser excluido en la edición de sus trabajos.

Estos conceptos, sin embargo, se derrumbarían ya en los años sesenta. Los etnógrafos comenzaron a escribir acerca de sus experiencias de campo, de modo y manera que hacía que se tambaleasen los preceptos sobre los que se pretendiese establecer el equilibrio objetividad-subjetividad. Los escritos provocados por tal práctica fueron tachados como «marginales». El libro de Leiris *L'Afrique fantôme* que data de 1934; *Tristes Trópicos* (cuyo gran impacto fuera de Francia aconteció después de 1960); y la importante obra de Elenore Smith Bowen, *Return to Laughter* (1954), son buen ejemplo de lo dicho. Y que Laura Bohannan, en los primeros sesenta, se distanciara de Bowen para considerar su obra como una novela, resulta más que sintomático. Pero las cosas cambiaron rápidamente. Otros (Georges Balandier y su *L'Afrique ambigüe*, de 1957; David Maybury-Lewis y su *The Savage and the Innocent*, de 1965; Jean Briggs y su *Never in Anger*, de 1970; Jean Paul Dumont y su *The Headman and I*, de 1978, y Paul Rabinow, con su *Reflections on Fieldwork in Morocco,* de 1977) dotaron a sus obras de sello personal, de impronta. La publicación en 1967 de los diarios de Malinowski en Trobriand contribuyó a trastocar aún más el estado de cosas. En lo sucesivo, todo trabajo debería estar cercado por un signo de interrogación. ¿Deben manifestarse los deseos y las confusiones? ¿Cómo elaborar un texto objetivo?[7]

Un subgénero, dentro de los escritos etnográficos, emerge en los últimos tiempos. Se trata de la autorreflexión elaborada a partir de las notas de trabajo de campo. Sofisticados o no, analíticos o confesionales, tales trabajos amplían el fórum en donde han de dirimirse nuestras discusiones científicas, por cuanto ensanchan, también las posibilidades acercándolas a los terrenos propios a lo epistemológico, a lo político y a lo existencial. El discurso de un analista de la cultura no podrá ser la recopilación de datos derivada de la nueva observación; no podrá ceñirse, pues, a la simple descripción y a la interpretación de unas costumbres. La experimentación etnográfica no casa bien, a estas alturas, con los conceptos de participación-observación en problemático maridaje. Son múltiples las estrategias, los métodos. El uso de la narración en primera persona, por ejemplo, hasta el presente considerado

7. Yo mismo he reflexionado acerca de la subjetividad y del valor cultural de peso, en mi ensayo acerca de Malinowski y de Conrad (Clifford 1985, 1.ª ed.).

como el más impropio para un etnógrafo, se extiende en consonancia con las últimas tendencias. Junto a la nota del cuaderno de campo, aparece ya, sin trampas, lo retórico, la experiencia vivida, lo autobiográfico e incluso el autorretrato irónico. Véanse las obras, en este orden de cosas, de Beaujour (1980) y de Lejeune (1975). El etnógrafo, por su carácter de fabulador, es un transgresor. El etnógrafo, o la etnógrafa, pueden mezclar sus propias confusiones, sus violencias y deseos, sus luchas, con la noticia concreta acerca de ciertas transacciones económicas observadas, por ejemplo... Tal método, reputado como falto de disciplina, ha servido para remover los fundamentos de la etnografía llevándola, como ciencia, mucho más allá de sus propias fronteras. Sólo así la etnografía se torna capaz de solidificar una teoría menos dogmática. (A este respecto, léase a Honigman, 1976.)

Algunos trabajos de gran profundidad reflexiva hacen hincapié en la especificación del propio discurso del informante a través de la transcripción de los diálogos mantenidos por el etnógrafo durante la recogida de datos, o mediante la confesión de las dudas padecidas durante la realización de su trabajo (Lacoste-Dujardin, 1977; Crapanzano, 1980; Dwyer, 1982; Shostak, 1981; Mernisi, 1984). La transcripción de los diálogos, la fabulación, incluso, a través de los mismos, tiene la virtud de transformar el texto cultural que comunique las observaciones (ritos, instituciones, Historia, comportamientos y hábitos de conducta) para convertirlo en un discurso personal en el que el científico se esfuerza no sólo en contar lo visto sino en explicarlo a la luz de sus propias inseguridades, de sus propias certezas y de los conocimientos debidos a su bagaje cultural. No se trata, desde esta perspectiva etnográfica, de hacer una representación absoluta del mundo contemplado; se trata de especificar, de situar no sólo los conocimientos devenidos de la investigación, sino también los estadios de un discurso indisociable de la propia acumulación de datos. Lo más importante en el método, que llamaríamos dialogal, lo más importante en la producción de textos científicos que vayan más allá de la mera exposición de datos, lo más importante es evitar lo artificial, lo anecdótico... Ello obliga al investigador, cuando escribe, a una tarea de reflexión previa —siempre sobre el material acumulado—; obliga a una contemplación de todas las posibilidades, de todas las incongruencias, de todas las realidades y suposiciones multisubjetivas, de toda relación de poder protagonizada por el propio etnógrafo... Así, lo cultural quedará siempre bajo la férula de las leyes de la relatividad; tal es la única manera de analizar los procesos de

comunicación que se dan históricamente entre los sujetos y los estamentos de poder que condicionan su existencia (Dwyer, 1977 y Tedlock, 1979).

El modo que llamaremos dialogal, no debe ser, en principio, autobiográfico; pues deberá el etnógrafo, en todo momento, mantener un grado de consciencia grande que evite su absorción por parte del mundo objeto de sus análisis. Por muy fascinante que tal mundo le resulte. Como ha demostrado Bakhtin (1981), el método dialogal predomina en cualquier espacio discursivo, sea el escritor un etnógrafo o sea un novelista adscrito al realismo, como es su caso. Son muchas las voces que claman en favor de la expresividad. La polémica, empero, hace que aún se mantengan dos bandos encontrados: el de los etnógrafos que pretenden sea su tarea científica mucho más expansiva de lo que condiciona su autoridad en el caso sometido a su análisis, y el de quienes consideran que la tarea del etnógrafo ha de ser puramente informativa; que debe ser el etnógrafo un simple testigo, capacitado, eso sí, para establecer jerarquías, prioridades y valores. El método dialogal y la polifonía (entendiendo por ello el entrecruzamiento de voces informantes) son ya, sin embargo, formas aceptadas en la producción científico-histórica. Se cuestiona el monofonismo autoritario empeñado aún en lo que llama *representación* de lo cultural. La tendencia última a especificar el discurso (histórica e intersubjetivante) funde el autoritarismo implícito en el método tradicional de análisis, alterando, con ello, y muy beneficiosamente, los valores de cultura previamente establecidos como objetos susceptibles de interpretación ulterior. Bastan dos ejemplos. El primero, es ese que nos ofrecen las palabras y la escritura de los indios de América; el otro, las mujeres.

James Walker, ampliamente conocido por su monografía, ya clásica, titulada *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux*, que data de 1917, fue un cuidadoso, un observador escrupuloso, un investigador empeñado en la realización de un trabajo interpretativo suficientemente documentado. Pero su lectura, en el presente, debe completarse, e incluso alterarse, con un análisis de los «hechos». Tres títulos han aparecido últimamente en una colección de documentos que Walker fuera acumulando durante su estancia como médico y como antropólogo en la Reserva de los sioux durante los años que van de 1896 a 1914. El primer título, *Lakota Belief and Ritual* (1982, 1ª ed.), editado por Raymond DeMallie y Elaine Jahner, es un *collage* en el que se recogen notas, entrevistas, narraciones que le fueran

dictadas por los indios, ensayos breves y demás escritos fragmentarios, unos debidos al propio Walker y otros al dictado que le hicieran sus muchos colaboradores oglala. Tiene, este volumen, un índice de «autoridades» que supera los treinta nombres. Gentes que hicieron posible el trabajo del investigador. Nombres de los que le suministran el material contenido en la obra. Tales gentes, desde luego, no son importantes; no son etnógrafos que se limitan a informar. Pero *Lakota Belief* es todo un trabajo de acopio de documentación valiosísima, hecho en colaboración; es un trabajo que, por usar definiciones actuales, llamaríamos de «retórica dialogal». Un trabajo, en suma, en el que la retórica adquiere las cualidades de la mejor prosa descriptiva, por cuanto los fragmentos de Walker se ofrecen en perfecta simbiosis con los textos dictados por sus interlocutores.

Walker trabajó estrechamente con Charles y con Richard Nines, así como con Thomas Tyon y George Sword, que le servían de intérpretes. Los dos últimos, por otra parte, escribieron sendas obras de gran interés acerca de los lakota, recientemente reeditadas. En un largo capítulo de *Lakota Belief*, Tyon expone los resultados de sus encuestas con los chamanes, mediante las cuales revela datos de capital importancia acerca de sus creencias (por ejemplo, acerca de algo tan crucial como el concepto de «wakan»), interpretadas al amparo de diferentes formas idiosincráticas. El resultado final es la versión de una cultura viva que resiste cualquier intento de reduccionismo. En *Lakota Belief*, los editores procuran al lector datos importantes acerca de la personalidad científica de Walker, así como acerca de sus investigaciones, patrocinadas en gran medida por las entidades Colorado Historical Society, la American Museum of Natural History y la American Philosophical Society.

El segundo volumen, *Lakota Society*, reeditado en 1982, revela, siempre mediante métodos dialogales y de acumulación de datos, importantes aspectos de la organización social de los lakota, perfectamente inscritos en el tiempo y en la Historia. La inclusión de un capítulo acerca de los anales de los lakota, así como una recopilación de eventos cruciales, arroja suficiente luz a la polémica, aún reciente, que trata de limitar el campo de acción de nuestros estudios mediante la clasificación de pueblos *con* Historia y pueblos *sin* ella (Rosaldo 1980 y Price 1983, en los últimos tiempos, también han escrito acerca de esto).

El volumen tercero, titulado *Lakota Myth*, reeditado en 1983, contiene, a modo de epílogo, una traducción excelente de los escri-

tos debidos a George Sword. Sword fue un guerrero oglala, que *posteriormente llegaría a Juez de la Corte de la Reserva India* de Pine Ridge. Animado por Walker, escribió una relación de mitos, creencias, costumbres, rituales, guerras y juegos, complementado, todo ello, con una muy importante autobiografía.

Así, mediante el método dialogal, todas las obras citadas ofrecen el mejor informe posible acerca de la vida de los lakota en un momento crucial de su historia. Ello demuestra que tal método de trabajo ofrece muchas más posibilidades que cualquier informe elaborado a partir de supuestas verdades incardinadas en la praxis etnográfica cuando se enfrenta al análisis de las tradiciones. Sword, por otra parte, como escritor oglala, demuestra en su texto que resulta imposible la síntesis codificadora cuando se tocan aspectos de la tradición. La obra de Walker, por lo demás, es cumbre de un momento histórico en la etnografía. Por ello debería figurar como texto de obligada lectura para todo aquel que pretenda adentrarse en los procelosos caminos de la investigación etnográfica y antropológica.

La obra de Walker, además, puede calificarse como poética. La decisión de su reciente reimpresión, fue debida a la solicitud de la Colorado Historical Society, requerida, a su vez, por la comunidad de miembros de la Reserva de Pine Ridge, los cuales deseaban aprender la Historia de los oglala en sus escuelas. Para otros lectores, sin embargo, la obra de Walker ofrece visiones, enseñanzas diferentes; entre otras, por ejemplo, la necesidad no sólo de autocrítica, sino de mofa de la propia actividad etnográfica.

Resulta difícil, por lo demás, establecer una clasificación de todo este inmenso y bellísimo trabajo. Resulta difícil hablar del género al que pertenece... ¿Cabría hablar de «mitos sioux»? ¿Quién escribe, en realidad? ¿El etnógrafo o sus interlocutores? ¿El transcriptor o ésos con quienes dialoga? ¿De qué se trata? ¿De una traducción, de una edición poética, de una transcripción o de una adaptación? Lo cierto es que los estamentos culturales no tienen palabras para calificar trabajos de una dimensión semejante. Todo lo cual hace que el etnógrafo llegue a la conclusión de que la salvación de las culturas diferentes depende de la negación del autoritarismo que pretende readaptar a sus conveniencias, a sus esquemas, a sus creencias sociales, todo cuanto de la tradición oral de los pueblos estudiados se desprende. Cosa que, en muchos casos, se hace so pretexto de una mejor comprensión. Como demuestra Walker, nada más transparente que dar la palabra al interlocutor. La claridad, pues, es el signo de los tiempos.

Los textos, por lo general, aparecen firmados por varios autores, que no son otros sino los de la investigación. Ello quizás hubiera sido inevitable en *Lakota Belief*, en *Lakota Society* y en *Lakota Myth*, que aparecieron bajo el nombre de Walker... Aunque sea el complejo del etnógrafo lo que hace que la poesía sea más aparente, más significativa desde un punto de vista político. El caso de Walker es poco común; no se da con frecuencia lo que podríamos llamar «colaboración inter-textual». Podemos imaginar las escenas, eso sí. Unos informantes, unos interlocutores, considerados coautores, y el etnógrafo haciendo su trabajo de archivero, de recopilador. Ello, en sí mismo, es ya crítica acerca de la etnografía convencional. A partir de esa visualización de la escena es cuando podemos plantearnos nuevas formas de trabajo, acaso más justas y convenientes por desdogmatizadoras: el monólogo, el diálogo o lo polifónico, según las categorías que jerarquicen el discurso último, que lo definan.

Un segundo ejemplo de la especificación del discurso es la que concierne al género sexual. Trataré de tocar, en principio, por qué se excluye de los textos etnográficos una visión feminista en este volumen. Mi primer ejemplo, de entre otros posibles, es la obra de Godfrey Lienhardt titulada *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, publicada en 1961, y que es uno de los títulos más finamente hilvanados de toda la literatura antropológica última. La descripción fenomenológica que hace de la rendición de los dinka, de sus sentidos todos, al propio yo, al tiempo, al espacio y a los poderes sobrenaturales, resulta modélica. Lo cual no evita que nos veamos obligados a reconocer una cosa: que la obra de Lienkardt se refiere exclusivamente a las experiencias del mundo dinka. Cuando habla de los dinka, en ningún caso alude a las hembras. No sabemos por qué lo hace. Por todos los ejemplos que pone, toda descripción de los acontecimientos, se refieren a los hombres. Basta con una breve ojeada al prefacio de su obra para comprobarlo. Y sólo en una ocasión menciona a sus vacas, sin añadir nada de cuanto las mujeres opinen acerca de esa su condición de manada. Ello hace que algunos pasajes de su obra resulten equívocos, como cuando Lienhardt dice: «Los dinka interpretan cualquier accidente, o cualquier coincidencia, como actos de inspiración divina, distinguiendo, merced a ello, lo falso de lo verdadero a través del mensaje que esa divinidad concede a los hombres» (p. 47). Podemos creer que la intención de la palabra *hombre*, aquí, no es más que producto de una generalización; pero en definitiva no se trata más que de una generalización

excluyente, una categorización de lo sexual. Pues en ningún caso se nos refiere si tales signos de la divinidad también se aparecen a las mujeres. Y como a lo largo de todo el libro se habla siempre de *los* dinka, nos quedamos sin conocer con exactitud qué ocurre con las mujeres, qué papel se les reserva en la organización social.

No podemos atacar a Lienhardt, precisamente, acusándolo de generalización, pues su libro especifica el género sexual de continuo. Lo que emerge, lo que dimana de ello, no es más que una visión política y social de la mujer. Los académicos ingleses de cierta casta y época, decían *hombre* cuando querían hablar de *gente*, mucho más frecuentemente que otros grupos sociales de su nación. Lo que aquí nos cuestionamos, a propósito del libro de Lienhardt, pasó inadvertido cuando viera la luz pública en 1961. Seguro que de haber ocurrido lo contrario, el autor hubiese tenido que dar una explicación acerca del asunto, como les ha sucedido, en el presente, a otros (a Meigs, 1984, por ejemplo). Pero la verdad es que cuando leemos *The Religion of the Dinka*, sabemos, en efecto, cuál es la relación del macho dinka con respecto a su religión. Pero sólo podemos imaginar qué relación tiene con ella la mujer. Pensemos, pues, que el libro de Lienhardt es claro ejemplo de convencionalismo histórico, que sirve, empero, para que nosotros, gracias a su lectura, hagamos la crítica más conveniente de nuestras propias valoraciones en lo que a la codificación de los géneros sexuales concierne.

La crítica de tal estado de cosas, que viene de antiguo, la crítica cultural de la codificación estratificadora de los sexos, ha sido posible, en los últimos tiempos, gracias a la presión del feminismo. Muchas eran las supuestas verdades culturales que no hacían sino reflejar el dominio del hombre, su hegemonía, en la sociedad. Aunque, en el campo de la etnografía, se dé en concreto un caso de índole contraria: el de Mead, que a partir del sometimiento de la mujer en las sociedades que estudia, pretende establecer todo un sistema de valores, una totalización del grupo. Reconociendo tales sesgos del proceder científico, sin embargo, será de justicia que hagamos hincapié en una cosa: nuestras pretendidas visiones «completas», siempre serán más o menos parciales. Y si ciertos aspectos de la investigación se nos revelan ahora como mucho más limitados de lo que creíamos, es así merced a la constante puesta en duda que de todo nuestro bagaje cultural hacemos. Debemos aceptar la evidencia, sin embargo, de que nada es definitivo; ni, mucho menos, neutral. Tal obviedad, que no demuestra sino prudencia, resulta violada frecuentemente cuando pretende-

mos asumir como nuestros, como parte de nuestro conocimiento, los aspectos derivados de nuestra investigación.

¿Cuándo se produce ese boquete en nuestras entendederas? ¿Quién nos lo inflige? ¿Dónde se origina el problema?[8] Ello es mucho más importante que el error, que la omisión o que el sesgo. He puesto dos ejemplos (el de Walker y el de Lienhardt), de cómo factores políticos y sociales, además de históricos, llevan a la elaboración de un discurso parcial. La simplificación epistemológica en el desbrozamiento de aspectos así de crudos, no puede reconciliarnos con la noción acumulativa del progreso científico, por mucho que lo intentemos. Lo parcial impregna con suma avidez todo el discurso científico, aunque estudiemos problemas previamente definidos. Quizás, y se hace preciso repetirlo una vez más, sólo nos salve la inocencia en la observación, pues ello es garantía de rigor en la explicación de las evidencias. Las culturas no son meros objetos susceptibles de ser analizados a la luz de las ciencias naturales. La cultura, y nuestra visión de la misma, deviene de un proceso histórico continuamente contestado. No puede hacerse un retrato completo sólo a partir de la percepción y del sentimiento, mas tampoco a partir de valores preestablecidos. Si las experiencias de las mujeres como colectivo han sido significativamente excluidas de los informes etnográficos, el reconocimiento de tal hecho, y su posterior corrección posibilitada por estudios posteriores, hace que en el presente contemplemos la experiencia del hombre, entendiendo la palabra *hombre* en su significado de *humano*, como algo que adolece de un estudio en profundidad, de un estudio hecho con rigor y seriamente. Ya empieza la etnografía a poner en entredicho valores como el que contempla al macho como rey de la creación, tan canónico [léase a Needham (1974) y a Schneider (1972, 1984)]; ya se hacen visibles problemas concernientes a la sexualidad. Y la cosa no tiene fin. Es evidente que sabemos más acerca de los trobriandeses que en 1900. Pero necesitamos una identificación histórica. Talal Asad argumenta, en este volumen, que, de hecho, el conocimiento no sirve en muchas ocasiones más que para endurecer un lenguaje poco dado de por sí a la neutralidad científica... Pero si no es la cultura un mero objeto susceptible de análisis, tampoco es un cuerpo unificado de símbolos y de significados a los que podemos dar una interpretación definitiva. Cultura significa contestación. También representa-

8. «¡La cigüeña no la trajo!» (D. Schneider en conversación privada). Foucault describía su enfoque como «historia de las problemáticas» (1984).

ción y explicación de esos procesos de contestación tanto como de lo analizado. La especificación del discurso, y ésa es mi mayor preocupación, deviene en algo más que una simple y cuidadosa delimitación entre el historicismo y lo autorreflexivo.

Pero hablemos un poco más del presente volumen. Cada cual ha podido expresar sus pensamientos, sus perspectivas, sus análisis. El libro, en efecto, es limitado en tanto y cuanto autores y editores no hemos pretendido más que recoger unos aspectos muy concretos. Podrán percibir los lectores que se trata de antropología en la que es perceptible el influjo de artes como la fotografía, el cine, la novela realista, el nuevo periodismo, la oralidad historicista y alguna que otra derivación de la sociología. El libro sólo concede una leve atención a las posibilidades entrevistas por la etnografía última, que deviene, a su vez, de influjos no precisamente occidentales, así como a las teorías políticas del feminismo. Permítaseme una explicación acerca de esto último, pues la fuerza del feminismo ha impregnado moralmente todo el acontecer universitario que preside estos ensayos aquí recogidos. El feminismo, como teoría, contiene en sí mismo un potencial inmerso para repensar la práctica etnografía, el discurso explicativo. El feminismo debate la construcción de identidades desde una perspectiva histórica y política, probando con ello que los análisis sexistas condicionan el resultado último de toda investigación, cegando toda posibilidad de ampliación de la misma; cegando, pues, sus propias virtualidades[9]. ¿Por qué, entonces, no contiene este volumen ningún análisis feminista?

9. Muchos de los temas que he venido subrayando son apoyados por los trabajos feministas más recientes. Algunas teóricas han problematizado la idea de totalización y las perspectivas arquimedianas (Jehlen, 1981). Muchas otras han repensado seriamente la construcción social de las relaciones y diferencias (Chodorow, 1978; Rich, 1976; Keller, 1985). Buena parte de la práctica feminista cuestiona la separación estricta entre subjetividad y objetividad, subrayando los modos procesales de conocimiento, y conectando estrechamente procesos personales, políticos y representacionales. Otras corrientes profundizan la crítica de los modos visuales de observación y representación, ligándolos con la dominación y el deseo masculinos (Mulvey, 1975, Kuhn, 1982). Las formas narrativas de representación son analizadas en relación con las posiciones de género que ponen por obra (de Laurentiis, 1984). Parte de la escritura feminista se ha dedicado a politizar y subvertir toda esencia e identidad natural, incluyendo las de «feminidad» y «mujer» (Wittig, 1975; Irigaray, 1977; Russ, 1975; Haraway, 1985). Categorías «antropológicas» como las de naturaleza y cultura, público y privado, sexo y género han sido puestas en cuestión (Ortner, 1974; MacCormack & Strathern, 1980; Rosaldo & Lamphere, 1974; Rosaldo, 1980; Rubin, 1975).

Se planteó el libro con la intención de dar cuenta de las discusiones mantenidas en un seminario limitado a la participación de diez ponentes. Recibió, tal encuentro, el título de «seminario de avance», y sus organizadores, George Marcus y yo mismo, aceptamos la limitación antes mentada sin plantearnos más. Invitamos a gentes que en verdad trabajan «en avance», aportando su teoría y su práctica al análisis etnográfico desde una visión mucho más valorativa del texto, de lo formal. En aras de una mayor coherencia situamos el seminario, por así decirlo, en las fronteras de la antropología. Invitamos a gentes bien conocidas por sus aportaciones últimas a la apertura de la etnografía a las posibilidades que brinda la escritura. El seminario, pequeño y reducido en el tiempo y en sus participantes, fue un reflejo de nuestra labor intelectual. Pero también de nuestros desconocimientos, de nuestras deficiencias llegado el momento de trabajar en avanzada, en progresión constante y al margen de todo lo aprendido con anterioridad. Todo lo cual no evitó unas profundas relaciones de amistad. Quede constancia de ello.

Así concebido el seminario, llegamos a una conclusión clara: el feminismo no ha hecho aportaciones valiosas, o a tener en cuenta, dentro del análisis teórico de la etnografía a través del texto. Y las mujeres que más se han aproximado a esta perspectiva, como Bowen (1954), como Briggs (1970) o como Favret-Saada (1980-1981), no se consideran feministas. Algunos trabajos más recientes de Shostak (1981), de Cesara (1982) o de Mernissi (1984), sí dejan entrever cierto feminismo en la valoración que hacen de la subjetividad, por ejemplo; aunque sus obras no alcancen la categoría experimental, en los aspectos formales, que tienen otros textos más abiertamente feministas. Es más, las autoras citadas no compartían nuestros puntos de vista acerca de la importancia valorativa de lo retórico en el texto científico-etnográfico. No compartían nuestras posturas «literarias».

Así que decidimos excluir de nuestros debates aquellos análisis etnográficos impregnados por una visión social y política feminista, pero no por una profundización en los valores del texto en sí. El feminismo ha contribuido grandemente, cierto es, al avance de la antropología. Son notables las etnógrafas [Annette Weiner (1976), por ejemplo] que cuestionan con gran autoridad intelectual los cánones masculinos vigentes en el análisis científico. Pero la etnografía feminista, por así decirlo, no ha producido formas de expresión lingüística y literaria anticonvencionales.

La razón de lo expuesto precisa, no obstante, un cuidadoso

análisis. Y no es éste el mejor lugar para hacerlo[10]. En el caso de nuestro seminario, y del libro a ese acontecimiento debido, la búsqueda de una expresividad formal que vaya más lejos de la exposición teórica, nos llevó, incluso, a dejar fuera algunos planteamientos científicos propios a las mujeres, así como las más recientes formulaciones de la etnografía en renovación. Este hecho, planteado en algunas de las discusiones mantenidas en el seminario, nos hizo, paradójicamente, establecer con mayor claridad cuáles eran las trabas institucionales que con mayor frecuencia impiden el análisis científico —parentescos, cánones, disciplina social, autoritarismo, desigualdades— y que no deben ser obviadas. Desde este punto de vista, el problema del contenido en la etnografía (la exclusión o la inclusión de las distintas experiencias antropológicas, la reescritura de tradiciones ya aposentadas) aparece ante nosotros como un problema de primera magnitud, de suma relevancia. Y es aquí, por cierto, en donde el análisis feminista, y la visión de escritores no accidentales, han causado mayor impacto[11]. Nosotros, al separar con acerada nitidez el contenido del continente, y nuestro propio fetichismo formal, quedamos también sometidos a las posibilidades de la contestación. Es uno de los riesgos de la modernidad «textualista» (aunque todos los que participáramos en el seminario, a excepción de Stephen Tyler, rehusáramos llamarnos postmodernos).

Todo ello, como es lógico, nos resulta más sabido ahora, con el libro ya entre las manos. Pero en los días de discusión en Santa Fe, fueron muchas las batallas dialécticas libradas a fin de establecer qué motivos susceptibles de análisis incluíamos y cuáles desechábamos. Los editores, en un principio, pensamos en añadir al volumen ensayos de otros autores que mantuvieran tesis contrarias a las expuestas. Pero ello no hubiera demostrado, por nuestra

10. Marilyn Strathern, en su ensayo aún sin publicar Dislodging a World View (1984), que data de 1984, citado y discutido en este libro por Paul Rabinow, inicia una investigación del asunto que nos ocupa. En el mismo sentido, cabe citar el análisis de Deborah Gordon a propósito de la historia de la concienciación.

11. Es creencia general que los colectivos marginados de las esferas del Poder, como las mujeres y los negros, son poco dados a experimentaciones literarias. Manifestándose en forma nada ortodoxa, Paul Rabinow sugiere, en este volumen, que ello es debido, precisamente, a la dependencia que del Poder tienen los grupos sociales marginados. En un contexto muy específico, pues, la autorreflexión y el esteticismo son cosas reservadas a una minoría que detenta ciertos privilegios.

parte, más que una falsa intención de complementaridad. Quede claro, pues, que somos absolutamente conscientes de lo que de aquí se excluye, a la par que responsables de hacerlo. Este libro da cuenta de una verdad parcial, de una profundización limitada, sin pretender un aprehendimiento del todo etnográfico. No trata sino de arrojar luz, una visión diferente.

Todo lo expuesto en esta introducción —larga, por lo demás—, no tiende, en definitiva, sino a disociar nítidamente lo estudiado de quienes lo estudian, de quienes lo representan. Todo un afán casi «arquitectónico» por nuestra parte. Creamos cosas, pues, en un mundo en movimiento. No hay un lugar al que no puedan acceder nuestros ojos; ningún mapa humano, hecho a base de formas de vivir, que impida la representación, la reinterpretación del mundo. Las montañas se encuentran en transformación permanente. Igual que las islas. Por ello, en el paisaje humano cabe aplicar también el principio analítico de que nada es inmóvil, inamovible; de que todo puede intentarse, al menos, en la especulación, en el análisis de otras culturas. Los modos de vida humana intercambian influjos. Se parodian entre sí. Pretenden dominarse los unos a los otros. Pretenden traducirse recíprocamente. Y, también, subvertirse entre sí. El análisis cultural, por lo tanto, se halla inmerso en todo movimiento de contestación al Poder. Sin embargo, nos vemos obligados a utilizar la expresión «sistema mundial», por aquello del necesario —en ocasiones— reduccionismo; como si en verdad todas las sociedades del planeta Tierra participaran de un proceso histórico común[12].

Casi todos los ensayos que se dan a continuación participan de este principio. Difieren en el énfasis. ¿Cómo —se pregunta Marcus— puede la etnografía definir un objeto de estudio al amparo de un análisis contextualizado y simultáneo, además de diverso? Aceptando las estrategias, los modos textuales, para definir el hecho cultural; separando el micro de lo macro a fin de establecer niveles intercambiables y múltiples. Así explora él las posibilidades del texto, de la nueva expresividad. Borrando, con ello, algunas distancias de las que hay entre la sociología y la antropolo-

12. La expresión, naturalmente, corresponde a Wallerstein (1976). Para mí se trata de un sentido excesivamente unitario, unidimensional, la pretensión de globalizar la problemática de los procesos históricos, y concuerdo con las reservas que Ortner muestra al respecto (1983, pág. 142-43).

gía; subvirtiendo la muy improductiva división del trabajo. Talal Asad, por su parte, contesta los supuestos en que se basa esa pretendida interconexión entre las sociedades que pueblan nuestro planeta. Aunque acepta en parte tal principio, si bien únicamente para mejor explicar las concomitancias que, de hecho, se dan en la diversidad terráquea y así mejor fundamentar una visión etnográfica que vaya más lejos de lo puramente teórico. La «traducción» de culturas, por lo demás, forma parte del conocimiento humano; y esa «traducción» de culturas también condiciona la expresividad, la manifestación lingüística. La etnografía, entonces, tiene por delante muchos caminos que transitar. El ensayo de Michael Fischer sugiere que las nociones de una hegemonía global pueden echar a perder cualquier intento reflexivo, cualquier discusión imaginativa a que propende el etnicismo apoyado en el contacto, en la impregnación cultural con lo diferente. (Y una visión parecida ofrece mi contribución a este libro, al pretender que lo narrativo, lo textual, sea categoría que, confirmando las diferencias, respetándolas, trace alegorías que sirvan para abundar en el conocimiento establecido de antemano.) Para Fischer, la escritura etnográfica se desarrolla en un mundo etnicista y sincrético, más que en un mundo atiborrado de tradiciones. Lo postmoderno, según su análisis, es mucho más que lo puramente literario, que lo filosófico y que lo artístico. Es una interdisciplina. Una visión multicultural que requiere nuevas capacidades, nuevas inventivas que hagan aún mucho más reflexivo el método analítico-etnográfico.

La etnografía, en su contribución a la antropología, ayuda al discernimiento más diáfano. Así, define lo primitivo, lo tribal, lo no accidental, lo preliterario y hasta lo contrahistórico. Si seguimos la lista llegaríamos a la pura incoherencia. Pero en el presente, la etnografía tiende a ver al otro en relación con uno mismo. E igual acontece con *lo otro*. Por ello, una perspectiva etnográfica puede desarrollarse con absoluta perfección en circunstancias nuevas y variables. Renato Rosaldo prueba que la retórica literaria es un buen medio de aproximación a la historia social, revalorizando lo asumido, lo aprehendido mediante el trabajo de campo. No debe extrañar, por eso, que los etnógrafos más distinguidos hayan intimado con la Historia y con la literatura, así como con cualesquiera categorías más de lo inverosímil. La ciencia de lo exótico mora «repatriada» (Fischer y Marcus, 1986).

Cierta vocación etnológica es perceptible en algunos críticos de la cultura (Montaigne, en su ensayo sobre «los caníbales»; Montesquieu en sus *Cartas persas*). Ello, naturalmente, no ha hecho sino

enriquecer nuestros análisis, vigorizándolos. Los que se trabajan la antropología de campo, no podrían llevar a cabo sus tareas sin las aportaciones previas de pioneros como Henry Mayhew, en el XIX, y, más recientemente, gracias a los miembros de la Escuela de Chicago de sociología urbana Lloyd Warner, William F. Whyte y Robert Park. La descripción sociológica de las prácticas consuetudinarias se ha visto complementada por la etnometodología (Leiter, 1980), así como por los trabajos de Harold Garfinkel, Harvey Sacks y Aaron Cicourel (olvidado también en este volumen). Ello refleja que la sociología se halla sumida en una crisis semejante a la que padece la antropología. Por eso, una revalorización interdisciplinaria entre la antropología y la sociología, a partir de la práctica y de la teorización propias a la etnografía, cobra carta de naturaleza bajo el imperio de la teoría cultural marxista, propia a las gentes del Centro para el Estudio de las Culturas Contemporáneas, de Birmingham (Stuart Hall, Paul Willis). En América, por otra parte, son muchos los etnógrafos dedicados al trabajo de campo que observan con atención los experimentos médicos y biológicos que se llevan a cabo en el laboratorio (Latour y Woolgar, 1979); que observan el concepto de «realeza» americana (Schneider, 1980); la riqueza dinástica (Marcus, 1983); las nuevas comunidades urbanas (Krieger, 1983); la problemática tradicional de las identidades (Blu, 1980). Y se trata únicamente de un apunte acerca de una larga lista de intereses.

Todo ello es mucho más que un método antropológico de análisis o de acercamiento al estudio de los nuevos grupos sociales (Nader, 1969). La etnografía se mueve en terrenos ocupados durante mucho tiempo, en exclusiva, por la sociología, por la novela, por la vanguardia cultural crítica (Clifford, 1981), redescubriendo lo diferente, aquello que, poco, o nada, tiene que ver con los conceptos occidentalistas de la cultura. Ya está suficientemente claro que, cualquier visión de lo otro, fundamentada en lo que se fundamenta, no será más que la construcción de un yo a través de la elaboración de un texto etnográfico, como dicen Michael Fischer, Vincent Crapanzano y otros de los que participan en este libro. Un proceso, en definitiva, de readaptación del yo (Greenblatt, 1980). Lo poético y lo político, suponen, en la cultura, una constante reconstrucción de yoes merced al aprehendimiento de los otros; a pesar de las exclusiones y de las convenciones; gracias a la práctica discursiva. Los ensayos que aquí se recogen procuran herramientas para el análisis de este proceso, sea empírico o teórico.

Tampoco pretenden estos ensayos aquí reunidos atribuirse cate-

gorías proféticas. Contemplados en su totalidad, ofrecen una buena panorámica del constreñimiento histórico que ha condicionado, desde antiguo, el hacer de los etnógrafos. A través, precisamente, de una experimentación urgente en el texto, en la expresividad. El tono de Talal Asad, por ejemplo, demuestra cierta soberbia en su preocupación (igual que Paul Rabinow) por los límites que pone a la investigación libre, a la interpretación, al medio: lo institucionalizado. George Marcus y Michael Fischer exploran aspectos muy concretos de la experimentación en lo textual; buscan una alternativa a la escritura. Stephen Tyler evoca aquello que ya no existe; o, mejor dicho, aquello que subyace... Algunos de estos ensayos (especialmente los de Renato Rosaldo, Vincent Crapanzano, Mary Pratt y Talal Asad) versan acerca del desarrollo de una crítica más acerva y esclarecedora; destripan, por así decirlo, los cánones vigentes para hallar en su propia entraña ciertos espacios en los que basamentar una alternativa. Rabinow, en su hacer, en su escritura, encuentra un nuevo canon: la postmodernidad. Otros ensayos (Tyler, mediante la recuperación de la tradición oral, yo mismo en mi afán de hacer explícito lo alegórico), recuperan los antañones conceptos de la retórica literaria, otorgándoles un nuevo uso. Las reglas poéticas en las que se apoya Charles Olson son una buena guía para emprender la lectura de este libro. Responden a una situación cambiante; a unos modos de intervención más que a unas posiciones fijas. Para situar este volumen en una coyuntura histórica, cosa que yo he tratado de hacer en el presente escrito, digamos que se ha tratado de remover la superficie teórica que pisamos, aunque sin pretensiones de establecer parámetros ni en el terreno de lo narrativo ni en el campo del ensayo sobre el desarrollo historicista; se pretende, únicamente, ofrecer una visión coherente de las posibilidades que en un futuro puede encontrar la investigación etnográfica[13].

Un conjunto de ensayos tan controvertidos como los que en este libro se ofrecen —escritos de manera trepidante, pero también

13. Mi concepto de historicismo se basa, así debo reconocerlo, en los trabajos de Frederic Jameson. No estoy convencido, sin embargo, de que la maestría narrativa (una secuencia global de los modos de producción) que él invoca sea una alternativa a la fragmentación que propone la postmodernidad (ese sentido de que la Historia es fragmentaria, derivada de un conjunto de narraciones locales). La parcialidad a la que aludo en este ensayo presupone una ratificación de lo último. Este historicismo parcial no es tampoco «ese flujo de la parcialidad» que Rabinow define, acaso rígidamente, como esencia de lo postmoderno.

con seriedad y rigor— no son un mero ataque a la ciencia establecida, una incitación más al relativismo. Sí son, empero, un rechazo de los modos de investigación al uso. Y tal rechazo es lo que puede llevarnos a una clarificación del análisis, hasta ahora cerrado, de aquello a lo que principalmente propende el etnógrafo: escribir. Aunque tampoco se pretende aquí hacer evaluación alguna acerca de los resultados de una investigación científica, pues ninguna investigación se llevó a cabo durante el seminario. Los autores de este libro no pretenden sugerir que ciertas culturas sean mejores, más propias que tales otras. Si en algún momento pareciera que la trivialidad y la autocrítica anda en perfecto ayuntamiento, considérese que no es sino consecuencia del problema que plantea el hecho en sí de la escritura en detalle, condicionada por los estudios críticos ya conocidos.

Puede hacerse alguna otra objeción a la teoría que de la reflexión literaria aquí se traza. Cuanto de epistemológico tiene el análisis del texto aquí pretendido, la renovación de la escritura etnográfica, suele recibir calificaciones tales como «paralizante», «abstracto», «peligroso» y «vano». Todo ello no abriga más que la intención de clarificar una tarea —la escritura— que tiende a profundizar, a desdogmatizar, en los estudios históricos y culturales ya existentes[14]. En la práctica, sin embargo, algunos de los métodos aquí defendidos y preconizados, no invalidan ciertos aspectos de la investigación científica a machamartillo, realista... Los ensayos de este libro, repitámoslo una vez más, pretenden, sí, la búsqueda de nuevas situaciones a partir de las cuales elaborar un estudio. Y, fundamentalmente, pretenden el hallazgo de nuevos modos expresivos, de una escritura etnográfica distinta. Para ello, lógicamente, no hay que estar en concordancia plena con lo ya establecido, con lo refutado como seriamente científico. De hecho, tanto en la investigación científica, como en la investigación literaria, o como en la investigación histórica, aquello que se define con el epíteto «realista», es materia susceptible de experimentación práctica tanto como lo es de especulación teórica.

La escritura y la lectura de textos etnográficos se hallan condicionadas por fuerzas que devienen de la autoridad de un autor o de una interpretación común y generalizada. Esa contingencia —en la que operan también, no lo olvidemos, la retórica, el lenguaje, el Poder y el historicismo— debe ser abierta y confrontada

14. Tal objeción se hace patente, si bien expresada de manera tangencial, en Randall (1984), Rosen (1984), Ortner (1984), Pullum (1984) y Darnton (1985).

ya mismo mediante el hecho de escribir. No puede esperarse más. Aunque la confrontación ofrezca el problema de la verificación: ¿cómo podemos evaluar las verdades de una cultura?, ¿qué autoridad separa el arte de la ciencia?, ¿quién distingue el realismo de la fantasía?, ¿quién es capaz de discernir el conocimiento de la ideología? Naturalmente, tales categorías diferentes —o diferenciadoras— seguirán manteniéndose. Y, también, refutándose. Pero su confrontación con lo poético, con la evolución de lo textual, ya no puede ignorarse tranquilamente... Así estaremos cada vez más cerca de una aproximación a la verdad. Para lo que se hace preciso partir del convencimiento en la existencia de la verdad como una entidad más de lo parcial. Aunque, probablemente, esa exacerbación de lo parcial, que he desarrollado en este escrito, sin duda turbe a más de un lector por parecerle puro pesimismo. ¿Pero acaso no libera el simple hecho de no poder escribir acerca del otro como si se tratase de un objeto cualquiera a merced de nuestra observación? ¿Y esa convicción en que la verdad no es otra cosa que un conjunto de parcialidades, con su verdad a cuestas cada una de ellas, no arroja más luz a la investigación etnográfica? ¿No lo hace la sola pretensión de que existan otras posibilidades expresivas? ¿No lo hace la interpretación histórica al amparo de lo interactivo? La mayoría de estos ensayos, de gran contenido crítico, atesoran un alto grado de optimismo; confían en las posibilidades del texto etnográfico. Los problemas que en este libro se tratan de hacer públicos no suponen descalificación sino incitación.

Aquí se ha tratado de ir muy lejos, ciertamente. Nada menos que desde los campos de la poesía a las ciudades en donde el Poder no es otra cosa que la antesala de la ciencia. Y se ha intentado hacer tan largo camino a golpe de arriesgados pasos: con ironía, con banalidad a veces, poniendo un gran signo de interrogación a todo... Mas, fundamentalmente, con un alto grado de autocrítica... Aunque tengo la esperanza de que los lectores de este libro también sean gente que se arriesga en la búsqueda de nuevas posibilidades, en el intento de un cambio del curso de las cosas mediante lo *retórico* y lo *poético*; mediante la crítica política de las representaciones formales establecidas. Sólo gracias al auge de la semiótica, del post-estructuralismo y de la hermenéutica, podemos hablar con propiedad acerca de la aproximación a la realidad, de una praxis realista. ¡Pero dejemos al realismo para otra ocasión! Reconozcamos, mejor, las dimensiones poéticas de la etnografía, para lo cual no hay sino que desprejuiciarse. Lo poético

no es cosa circunscrita a una visión romántica, modernista o subjetiva; también puede ser lo histórico, lo preciso, lo objetivo... Y, naturalmente, lo mismo acontece con eso que llamamos prosa. La etnografía debe ser hiperescritura, actividad textual: trasvase continuo de géneros y de disciplinas. No sugieren estos ensayos que la etnografía sea sólo literatura. Lo demuestran a través de su escritura.

Quiero agradecer a los participantes en el seminario de Santa Fe cuantas sugerencias e informaciones me facilitaron para la realización de este texto hecho a guisa de prólogo. Naturalmente, no he pretendido apropiarme de lo que podríamos denominar al «punto de vista de los nativos» participantes en el seminario, del pequeño grupo allí reunido. En otros seminarios, en los que he participado junto a Paul Rabinow, seminarios que organizase la Universidad de California en Berkeley y en Santa Cruz, recibí el influjo necesario para desarrollar algunas de las ideas aquí expuestas. Por ello, vaya desde aquí mi gratitud a Paul Rabinow y a los estudiantes que en esos seminarios participaron. También en Santa Cruz recibí la ayuda de Deborah Gordon, Donna Haraway y Ruth Frankenberg. Y el apoyo de Hayden White y de los miembros del Research Group of Colonial Discourse. Algún que otro lector de estas páginas, cuando eran manuscrito, me hizo importantes sugerencias. Por ejemplo, Barbara Babcok. Y George Marcus, que concibió el proyecto convertido en este libro, ha sido un aliado inestimable, además de amigo.

MARY LOUISSE PRATT

TRABAJO DE CAMPO EN LUGARES COMUNES

En la introducción a su *Argonautas del Pacífico Occidental*, de 1922, Bronislaw Malinowski celebra el advenimiento de una nueva categoría intelectual: La del etnógrafo como científico. «El tiempo», dice Malinowski (1961, pág. 11), «en el que presentábamos impunemente a los nativos de forma distorsionada, caricaturesca, trivializada, ha terminado...». Y añade: «Ese retrato es tan falso como otras muchas falacias con las que debe acabar la ciencia». Estas afirmaciones, efectivamente, demuestran un claro afán de los etnógrafos por superar hábitos caducos de investigación, por definir la escritura etnográfica como arma arrojadiza contra lo obsoleto; por determinar con mayor propiedad los géneros, por adentrarse en los vericuetos antes reservados al libro de viajes, a las memorias, al periodismo y también a los misioneros, a los colonos, a los oficiales de los ejércitos coloniales... Naturalmente, no se trata de suplantar tales categorías ni personalidades; se trataría, en todo caso, de corregir, mediante la práctica de la escritura etnográfica, los abusos cometidos por tales gentes. Aunque sólo sea en aras de la profesionalidad del etnógrafo, en nada dispuesto a convertirse en otra autoridad, en un competidor que se dispute con otros el Poder. Por lo general, se considera al etnógrafo un viajero, un observador, una suerte de deportista trotamundos. Y sólo muy de tarde en tarde hace el trabajo del etnógrafo, su actividad científica, la corrección necesaria de tales lugares comunes.

La necesidad de marcar distancias con lo anterior, con tales tópicos, hace que el etnógrafo no se ocupe de su tarea como escritor, para reivindicarla. Y pretendiéndose legitimado mediante la

oposición a otros escritores, reclamándose escritor únicamente científico, el etnógrafo se niega la posibilidad de alterar cuanto ya se ha establecido, mediante la acción de su propio discurso. A veces tiene uno que escuchar que el etnógrafo más ideal, más idóneo para la exposición científica, es aquel que demuestra neutralidad; aquel que limita su discurso a la descripción de las realidades «tal y como se presentan ante nuestros ojos», y no filtradas por cualesquiera esquemas interpretativos, valorativos o simplemente lingüísticos. Para quienes eso dicen, el etnógrafo que no se supedita a la explicación de las cosas, «tal y como se presentan ante nosotros», viene a ser una especie de ganso que se divierte muchísimo elaborando un lenguaje vacuo y figurativo. Aunque la renovación del lenguaje y la experimentación estilística sean cosa de capital importancia para quienes pretendan no ya un cambio, sino un enriquecimiento de la exposición científica y etnográfica; o una mayor disciplina en la disección de los propios conocimientos adquiridos durante el trabajo de campo.

Intento, en este ensayo, el examen y la descripción de cómo ciertas formas alegóricas, en el lenguaje etnográfico, contribuirán al desarrollo de su especificidad textual. Un desarrollo que, paradójicamente, acercaría el texto a los usos y a las costumbres de las tradiciones más valiosas y antiguas. Y me propongo, en particular, establecer un punto de partida que sirva para contrarrestar las vejaciones padecidas por el etnógrafo que opta por lo narrativo y por las ensoñaciones que procura la literatura de viajes.

Una polémica reciente, mantenida en las páginas de la revista *Americam Anthropologist*, versaba, en general, acerca de las dificultades con que se topa el etnógrafo llegado el momento de lograr un maridaje perfecto entre sus descubrimientos y el lenguaje paralelo, literario, merced al cual pretende hacerlos públicos. El influjo de una obra impregnaba tal controversia. *Shabono: A true Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle** (1982), publicada por Florinda Donner en 1982. El libro de la polémica es toda una recopilación de las experiencias personales vividas por una recién graduada en Antropología, quien, durante el desarrollo de su trabajo de campo en Venezuela, se encuentra con un grupo de yanomamos y se va a vivir con ellos para aprender sus formas de vida, sus costumbres. El libro, desde luego, ha tenido mucho éxito. En la contraportada, el mismísimo Carlos Castaneda lo califica de «obra de arte, mágica y superadora

* Traducido al castellano con el título de *Shabono*, Planeta, 1985. *(N. del T.)*

de las ciencias sociales». Un antropólogo del *Queens College* dijo que se trataba de una obra «rara y bella, iluminada por el propio mundo de los yanomamos y escrita con gran reverencia y sentido de lo mistérico, casi ritualmente...». La revista *Newsweek*, por su parte, dijo que la obra «fascinante y culta, pone en entredicho las valoraciones antropológicas al uso, las categorías del conocimiento previo».

La controversia acerca de *Shabono* brotó cuando en septiembre de 1983 la revista *American Anthropologist* publicaba una nota acusando a Donner de plagio y de fraude. «Francamente», decía en su comentario Rebecca B. DeHolmes (1983, pág. 665), «me resulta difícil creer que Donner haya pasado algún tiempo entre los yanomamos». Donner, según DeHolmes, elaboró su obra «tomando como ejemplo otros libros que ensambló con cierta gracia, tocándolo todo con esa fantasía que tan famoso ha hecho a Carlos Castaneda». DeHolmes, en su acusación más seria, llega a decir *que Donner plagió descaradamente un libro extraordinario titulado Yanoama: The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians**, que apareció en Italia en 1965, y en versión inglesa en 1969. Este libro, cuya autenticidad no ha sido cuestionada, trata de la historia de una brasileña, Helena Valero, que vivió hasta que se hizo adulta junto a un grupo de yanomamos, los cuales la habían raptado luego de atacar a su familia[1].

La acusación de plagio que hace DeHolmes se basa en la simple comparación de varios pasajes; en una comparación, pues, de los textos. Y en una larga lista de lo que llama «paralelismos, eventos similares, idénticas secuencias». Los antropólogos con los que yo he hablado acerca del caso que aquí se contempla, no han mostrado duda alguna: estaban totalmente de acuerdo con DeHolmes en lo que decía acerca de la forma en que elaborase su libro Donner, y dudaban mucho que la autora contestada hubiese vivido entre los yanomamos.

Particularmente, me llamó grandemente la atención lo rápido que la gente llega a conclusiones y cómo esquematiza incluso los términos de una controversia. El libro de Donner, falso o verdadero, tenía un significado concreto: ella había vivido entre los yanomamos, sí o no. Sólo eso. No importaba más. No había más preguntas que hacer. Se me despertaron las suspicacias, especialmente ante la percepción de ese ansia por descalificar a Donner, a despecho de que fueran muchos los antropólogos que leyeran

* Traducido al castellano como *Yanoama*, Barcelona, Ferma, 1967. *(N. del T.)*

y apreciaran su obra, y que se habían creído en un principio todo cuanto Donner contaba en su *Shabono*. Libro que, en mi opinión, había contribuido a «matar la ciencia», en palabras de Malinowski. Aunque quizá sin pretenderlo. El caso, obviamente, planteaba la necesidad de una disciplina. Más exactamente, hacía aflorar la angustia ante las contradicciones y ante la incertidumbre que deviene de toda experiencia personal científica o narrativa; o profesional, simplemente, cuando de la escritura etnográfica se trata. Pero permítaseme poner otro ejemplo más rotundo, a fin de hallar explicaciones más ciertas.

Para un «outsider», uno de los puzzles más importantes, a fin de manejar su debate con el resultado final, a propósito de *Shabono*, es lo cuidadoso de su escritura, que en ningún momento padece de excesos verborreicos. El meticuloso escrutinio que hace DeHolmes, sin embargo, sólo detecta un error, puramente etnográfico, a lo largo de las 300 páginas del libro: una referencia a correr entre *ramas* de manioca. Se acepta implícitamente que dar una cierta cantidad de material de importancia secundaria, a fin de construir un convencimiento vívido, etnográficamente amparado en la vida con gentes de otra cultura, es la forma más común que adopta el trabajo de campo. ¿Por qué —pregunto— son así de cicateros los etnógrafos, entonces, a la hora de conceder algo? ¿Por qué esa decepción ante la obra de Donner? ¿Por qué ese ensañamiento?

En definitiva, lo que les decepcionó no fue más que la delimitación de lindes entre la autoridad etnográfica, la experiencia personal, el cientifismo y la originalidad en la expresión, en la escritura en sí. ¿Si Donner de veras vivió entre los yanomamos, por qué su libro se parece tanto al texto atribuido a la tal Helena Valero? Los pasajes comparados entre ambas obras por DeHolmes son similares, cierto; pero nunca exactos; no hay visos de repetición en la obra de Donner. Y los cinco casos incluidos en su famosa lista, en su pliego de acusaciones, casos coincidentes, son aquellos que se refieren a la lucha entre los hombres, a las técnicas de pesca utilizadas por las mujeres, a los ritos con que se celebra el fin de la niñez en la mujer y su pertenencia al grupo de las hembras adultas, a la preparación del curare y a la prueba de sus efectos con los monos, así como a la invitación cursada para todo un banquete (DeHolmes 1983, pág. 665). De todas estas cosas, una refiere la práctica de una costumbre (las técnicas de pesca); las otras cuatro aluden a ritos; a eventos ya tratados por muchos otros antropólogos, aunque de manera codificada y respe-

table, «científica». Si lo narrado por Donner no coincide en detalle con lo que se cuenta en el libro atribuido a Valero, da lo mismo... Para un cierto antropologismo, existe fraude. Aunque la argumentación sea la opuesta.

En definitiva, para DeHolmes, la autoridad de un texto etnográfico es directamente informada y constituida por la experiencia personal del etnógrafo y nada más. Lo dice así de claro: «Si el *Shabono* de Donner debe ser denominado *ciencia suprasocial*, como afirma Castaneda, debe demostrarnos la autora del libro que los datos etnográficos en que se basa para elaborar su narración, han sido personal y técnicamente comprobados durante su estancia con los yanomamos, y no reescritos a partir de un texto ya existente».

Debra Picchi (1983, pág. 674), por el contrario, que también participó en la polémica desatada por el libro de Donner, afirma que la obra adolece de cierto «narcisismo» derivado del autodescubrimiento que de sí misma hace la autora en la selva. «Confinar la antropología al terreno de las experiencias personales, niega los valores del estudio antropológico como ciencia de lo social», además de «reducir la disciplina a lo trivial y a lo inconsecuente». Donner comete la desfachatez, según Picchi, de romper con lo que tradicionalmente se ha venido considerando función inexcusable del antropólogo: aportar documentación en la que se recojan hábitos, modos de comportamiento, y someter esos datos al juicio derivado de las variables establecidas por la definición cultural. Para Picchi, la idea de amalgamar, de reescribir, no supone problema alguno. Desde el momento en que Donner rechaza los métodos formales del trabajo de campo y destruye su cuaderno de notas, «asume», dice Picchi, «que la información antropológica, y los patrones que la rigen, ha de ser el resultado de una reconstrucción hecha a partir de la propia memoria, a partir de toda la abundante literatura existente a propósito de los yanomamos». Considera Picchi que el libro, escrito de buena fe, eso sí, «aporta datos etnográficos de importancia, recogidos a lo largo de doce meses de trabajo de campo». Y recomienda, de paso, su enseñanza a los estudiantes de antropología.

¿Por qué ha temido Donner explicar que si su trabajo es antropología o ciencia social carece de importancia? ¿Acaso el hecho de que su libro no haya sido escrito de acuerdo con los parámetros idiomáticos de la descripción etnográfica despoja a su obra de virtudes antropológicas? ¿Por qué esa confusión acerca de cómo ha de valorarse el libro?

Varias razones me hacen pensar en ese adolescente que se margi-

na y luego, asustado, llega con las orejas gachas hasta la policía para que tal institución le ayude a «reintegrarse». La «disciplina», en última instancia, actúa como la policía; sólo que, en vez de en las comisarías, procede en el interior de las academias. Lo que hizo Donner fue, en efecto, escribir un libro ambiguo, lleno de dudas, con más o menos veracidad. Eso no es etnografía, cierto... Pero tampoco autobiografía. Clama por el reconocimiento profesional, de una parte, y de otra no; se basa y no se basa en el trabajo de campo. Y, desgraciadamente, demuestra que no pudo hacerlo peor. Si Florinda Donner se inventó gran parte de la historia (cosa que está en su derecho de hacer), desprestigió a la profesión en general mintiendo y mintiendo una y otra vez. Y si no se inventó lo que cuenta, resulta que dio con el descubrimiento del siglo en materia de antropología. Su experiencia, según ella misma refiere, es en muchos aspectos de un «onirismo etnográfico». Un sueño. Ella, *invitada* por los yanomamos a estudiar sus formas de vida, participa en largas sesiones durante las cuales entrevista a sus anfitriones, que son quienes le enseñan todo lo que a posteriori escribe. Aunque el grupo estudiado siga siendo tan remoto como siempre... En nada han quedado contaminados sus componentes con el contacto de la escritora. Realizar su sueño etnográfico, y rehusar convertirlo después en un disciplinado informe científico, cosa nada indigna, es una monumental traición.

Creo que el caso *Shabono* ilustra muy claramente la confusión y la ambigüedad que la narrativa en primera persona, incapaz de matar a la ciencia, esparce en el «espacio discursivo» de la etnografía. Obras de tono tan personal como el libro de Donner *resultan cosa totalmente desconocida para la antropología academicista*. En verdad, la narración, el recuento de las experiencias personales vividas en el trabajo de campo, no es sino una subgénero de la antropología. No se le otorga otra condición. De todas formas, el libro de Donner no se acompaña del imprescindible bagaje etnográfico que lo haría verosímil... Acaso sea aún un libro por escribir.

A una le vienen a la memoria los títulos de obras que, en un afán semejante, no resultaron fallidas: *Savage and The Innocent*, de David Maybury-Lewis y también su *Akwe-Shavante Society; Under de Rainbow* y *The Headman and I*, de Jean-Paul Dumont; *Yanomamo: The Fierce People*, de Napoleón Chagnon; *Symbolic Domination* y *Reflections on Fieldwork in Morocco*, de Paul Rabinow. Otros ejemplos dignos de mención son las obras de Clyde Kluckhohn y Roy-Franklin Barton. O sea que, ese subgénero de

lo personal, sin ir más lejos, es el mismo en el cual se inscriben los diarios de Malinowski. Nada menos.

Ante libros como los citados, sin embargo, la etnografía convencional adopta un tono de mucha convicción en la autoridad propia a sus juicios, permitiéndose cierta indulgencia otorgadora de calificativos tales como «trivial» o «heterodoxo». Pero desprecia la disciplina analítica que pueda haber en esas obras. Parecen leer, parecen comprenderlo todo; mas asumen razonamientos de Poder para anatematizar cuanto transgrede los límites de su disciplina.

Tienen los etnógrafos la costumbre de no adjuntar datos autobiográficos en sus obras. Ello hace que los primeros capítulos de las mismas sean casi idénticos. Sus informes pretenden se obras narrativas más abiertas; el escritor, por lo general, comienza narrando su arribada al lugar escogido para realizar su estudio, la recepción por parte de los nativos, el duro y agonizante aprendizaje de su lengua, y la angustia de saberse un tanto así como perdido. Los academicistas, empero, consideran que, por necesaria, esa descripción primera no es «trivial», no es «narrativa». Sitúan tal experiencia en el terreno propio al trabajo de campo; en el anclaje necesario para establecer el punto de partida. Mas de lo simbólico, de lo ideológicamente rico que pueda haber en esa primera aproximación, se desentienden los academicistas por completo. Y mucho menos comprenden un primer capítulo tan frustrante, tan personal, como el de Evans-Pritchards en su *The Nuer*. Eso —dicen— no es sino un segmento personalista introducido en el trabajo de campo del etnógrafo. Para el academicista, se hace preciso introducir desde el comienzo tres niveles, tres personajes: El etnógrafo, el nativo y el lector futuro.

Creo, por volver a los libros de la polémica antes citada, que cierta forma de narrativa personal, abierta y llena de anécdotas, no «mata la ciencia» sino que es «asesinada por la ciencia», por cuanto no pretende otra cosa que una consideración idéntica a lo que de ordinario se otorga a la escritura etnográfica. Este hecho resulta particularmente notable, habida cuenta de las muchas presiones que sufre el etnógrafo, presiones que ejerce el investigador que milita activamente contra lo narrativo, contra lo que despectivamente llama «simple anecdotario». Tal estado de cosas conlleva una devaluación del texto como vehículo de conocimiento. Y ante tales presiones, quizás no quede más solución que la de insistir continuamente en el sentido de que la descripción etnográfica no basta por sí misma. De hecho, el que la narrativa personal tenga tan mala prensa en el discurso etnográfico convencional, alumbra

el por qué del caso *Shabono*. Considerado el libro por su autora como materialización de sus deseos, hizo que cayera en el olvido de los mínimos científicos exigidos por la propia necesidad de crear un texto. Esa endeblez fue lo que convirtió una obra personal, una obra de recreación como lo es *Shabono*, en objeto de todas las iras; objeto, también, de reconocimiento, por cuanto resultó atacado.

Me parece muy hermoso que, a pesar de todo, la narrativa personal persista en sus intentos de hacerse notar, de dejar su huella en la escritura etnográfica, por cuanto supone la introducción, en la ciencia, de lo contradictorio; la introducción de la duda; de la subjetividad en las interpretaciones del ordenamiento metodológico. James Clifford habla de ello refiriéndose a la «imposibilidad de la disciplina para hallar los términos de fusión entre lo objetivo y lo subjetivo». El trabajo de campo procura unos datos anclados en su propia subjetividad, que, por ello, deben ser contemplados subjetivamente, como si de una experiencia sensorial se tratase. Contemplar el modo de vida, el comportamiento subjetivo de los indígenas, pero con ojos propios —subjetivos— y hacerlo, sí, participando en la mayor medida posible de todos los actos que la comunidad lleve a efecto. Aunque se considere más profesional envolver todos esos datos acumulados en los papeles ordenancistas ya escritos por el discurso científico convencional, cuya menor autoridad moral radica, precisamente, en la negación de lo subjetivo.

En términos de lo metafórico, la pasión científica del discurso podría establecerse como sigue: Un observador fija su atención en un cierto punto del espacio y sube y baja sus ojos según ese cierto punto, brincando, ascienda o descienda. Desde una interpretación subjetivista, en el lado opuesto, el observador trataría de situarse justo en el punto por donde ha de ascender o descender el objeto, mirándolo y a la vez haciéndose ver por el objeto observado; hablándose y haciendo que responda. Transformar el trabajo de campo en un informe etnográfico, supone, pues, un gran esfuerzo por hallar el punto preciso desde el cual establecer el discurso. O sea, hallar el punto en el que le sea posible al investigador encontrarse cara a cara con el otro sin perder la visión del propio rostro durante el encuentro... Son muchas, no obstante, las cosas que hay que dejar a un lado en ese proceso analítico. Johannes Fabian (1983, pág. 36), por su parte, define el aspecto temporal de esa contradicción como sigue: «Una división aporética entre el reconocimiento de lo contemporáneo en ciertos informes etnográficos, y la negación de esa contemporaneidad que se obser-

va en gran parte de la escritura al respecto, así como en la teoría antropológica». En otras palabras, la famosa «representación etnográfica» que sitúa al otro en un tiempo distinto a ese desde el que habla el sujeto; un trabajo de campo que, según otras teorías, no amalgama al investigador y al investigado en un orden temporal idéntico. Hay, sin embargo, razones poderosas por las que el trabajo de campo etnográfico lleva a que los investigadores se lamentan de que sus escritos empobrezcan algunos de los más importantes conocimientos que han adquirido en la investigación, así como su propio aprendizaje anterior. Para un lego, como es mi caso, el problema se hace patente en tanto y cuanto la escritura etnográfica pretende contener, en sí misma, toda una sorprendente carga. Uno, entonces, puede preguntarse constantemente qué cosas son las más interesantes, las más dignas de mención, cuando ha de enfrentarse a un libro destinado a la lectura de los otros. ¿Con qué llenar ese libro? ¿Y qué hacer con uno mismo? ¿Qué ofrecer a los receptores del mensaje?

La narrativa personalizada, empero, diluye la contradicción entre lo aprehendido en el trabajo de campo y la necesaria comunicación de ello. Mitiga la angustia que embarga al investigador cuando se enfrenta a la producción de sus escritos, pues en el trabajo comprobado, trabajo puramente científico, inserta la autoridad de toda una experiencia personal al margen de la propia teorización, lo cual, además de enriquecer su texto, ayuda a la mejor comprensión del mundo y de los hechos que se describen. Es una forma de conjurar los peligros de la inevitable confrontación que en el trabajo de campo, en el cara a cara con el otro, se da... Es una forma de objetivar la ciencia mediante la subjetivación. Es por eso por lo que la narrativa no ha podido ser «asesinada» por las supuestas pretensiones científicas de esa supuesta claridad; y es por eso por lo que se han derribado las barreras que impedían el conocimiento de otras culturas a gentes poco duchas en la terminología científica... La narrativa personal, pues, está a punto de acabar con la alienación, con la deshumanización del discurso etnográfico convencional.

La práctica de combinar la narrativa personal con las descripciones objetivas supone la mayor y más meritoria invención de la etnografía moderna. Y tal práctica ha hecho que, desde hace ya mucho tiempo, haya adquirido la etnografía caracteres propios, una personalidad concreta y distinguida. A comienzos del XVI, en Europa, era cosa común el libro de viajes redactado como un conjunto de narraciones en primera persona de cuantas anécdotas

acontecían al viajero, así como de toda una prolija descripción de la fauna y de la flora de esas regiones que recorría, a la vez que daba cumplida noticia de los usos y de las costumbres de los habitantes de tales tierras. Lo puramente descriptivo, así las cosas, era reputado como mucho más aburrido que el resto de lo que en el libro se contenía, que lo puramente narrativo.

A fin de citar un ejemplo clarificador, hablemos del libro titulado *The Captivity of Hans Stade of Hesse in A.D. 1547-1555 among the Wild Tribes of Eastern Brazil*, obra que gozó de cierta fama en los siglos XVI y XVII... La obra de Stade, dividida en dos partes bien diferenciadas, la primera de 100 páginas, narra su cautiverio entre los tupinambas; en la segunda parte, de 50 páginas, ofrece, según sus propias palabras, «el más verídico y conciso informe acerca de los usos y de las costumbres de los tupinambas de los que fui cautivo...». Y en el epílogo de su obra, Stade nos da toda una agenda detalladísima, que tiene muchas cosas en común con la antropología moderna. Habla de los sitios en donde «gustan de morar»; habla de «cómo hacen el fuego»; de «los lugares en donde les place dormir»; acerca de «cuán expertos son en el uso de las flechas para cazar animales en la selva y para pescar peces en los ríos»; habla de «las leyes que rigen la comunidad y conforman su gobernación»; de «las creencias atesoradas»; de «sus maridajes»; de «la elaboración de sus brebajes y sus borracheras», y así sucesivamente. La descripción, la narración de Stade (1874, pág. 117), en su especificación, parece todo un tratado escrito con el ánimo de sentar las bases acerca de la nueva antropología. Ofrece aspectos descriptivos puramente neutrales, para decirlo de alguna manera, como lo demuestra al referir al lector ciertos aspectos de la relación social y del concepto de lo espacial en sus captores:

> «Levantan sus moradas en donde no se hallen alejados del bosque y de las aguas. Cuando acaban con todo lo que allí les rodea, parten hacia otro lugar. Para hacer sus chozas se dividen el trabajo en grupos de a cuatro parejas, a razón de un hombre y una mujer por cada una. Hombres y mujeres conviven fraternalmente.
>
> Construyen chozas de unos cinco pies de ancho, y quizás hasta de unos cincuenta pies de largo, dependiendo del número de personas que sea preciso alojar en cada una. Viven organizados en células de choza y cada morada tiene un representante. Cubren sus casas con hojas de palmera para

> evitar calarse cuando caen las abundantísimas lluvias, y no se separan un instante siquiera de lo que han cazado. Cada pareja de hombre y mujer posee, dentro de la choza, un espacio propio de unos doce pies. Todos, sin embargo, participan de las actividades domésticas. Cada choza, por lo general, tiene dos entradas, una a cada lado, además de otra justo en el centro, y son tan bajas que los moradores han de agacharse para entrar y para salir. En algún poblado pueden contarse hasta siete chozas» (pág. 125).

He puesto deliberadamente el ejemplo de Hans Stade, a fin de escudriñar algo más en ese epicentro en donde se configura su discurso, a propósito de lo que tratábamos, porque no versa acerca de una tradición erudita y ajena, lejana en el tiempo de los modernos usos científicos. Se trata de una narración en orden a lo pretendido por la moderna etnografía. Hans Stade fue un pobre marino, un artillero, con escasa formación. Su libro, sin embargo, se hizo muy popular y resultó modélico en el estudio de las ciencias naturales ya durante el siglo XVIII.

Los libros de viajes, en algún caso, fundamentan su discurso descriptivo en los modos literarios. Un buen ejemplo de ello nos lo ofrece la obra de Mungo Park titulada *Travels in the interior Districts of Africa,* publicada en 1799:

> «Nos detuvimos en un poblado llamado Dangali. Por la noche llegamos a Dalli. Pudimos ver, en nuestro camino, el tránsito de las enormes caravanas de camellos. Cuando los negros querían subirse a los camellos, golpeaban las patas del animal hasta que la bestia hincaba sus rodillas en tierra... La gente danzaba alrededor de la casa de Dootty. Pero en cuanto alguien dijo que un hombre blanco había llegado al poblado, dejaron de bailar y salieron a mi encuentro. Pude verlos casi en formación, de dos en dos, caminando lentamente. A lo lejos seguía escuchándose el ritmo de la música que animaba su danza. Era una especie de flauta, con un agujero por donde soplar y con otro en el final del instrumento, que había que mantener tapado» (Park 1860, pág. 46).

Buen ejemplo, sin duda, de cómo ha de ensamblarse una visión particular con la descripción generalizada de lo mismo. Queda expuesta la situación vivida, queda expuesto lo que se contempla

sin interpretaciones pretendidamente «científicas». El tiempo en el que se vivió la aventura aparece perfectamente asumido por el tiempo en el que se redacta el escrito. Cosa que, como tratará de demostrar más adelante, configura los trabajos de gente como Malinowski y Raymond Firth.

En sus variados modos, la narración descriptiva posee una dualidad que la hace notable. Es, por cierto, esa configuración de lo vivido, en el presente ya inmerso definitivamente en la obra. Puede establecerse un orden convencional (esto es, narración primero y descripción después). O narración ordenatoria y descripción subordinada. Ya en el XIX, ambas formas de combinación tenían idéntico peso en el libro de viajes y era común la edición de las obras en dos volúmenes. Citemos, por ejemplo, obras maestras como *Travel in West Africa*, de Mary Kingsley, publicado en 1897, así como su *West African Studies*, que data de 1899; *The Lake Regions of Central Africa*, de Richard Burton, publicada en 1868, es otro ejemplo excelente. Los libros citados constituyen toda una lección de cómo pueden alternarse capítulos literarios con capítulos que pretenden la descripción «geográfica y etnológica» de cada región visitada.

Obvio resulta decir que la etnografía moderna va en idéntica dirección. Que tiene, pues, una tradición clara y reputada. Y que muestra todo su desprecio para con esa disciplina según la cual debe lo científico quedar al margen de lo que suele definirse como literatura de género, como libro de viajes... La escritura etnográfica subordina lo narrativo a lo meramente descriptivo; esto es, la palabra al servicio de los términos. La narración personalizada no pasa de tener una importancia restringida al prefacio, al epílogo, o a un género literario concreto y desarrollado al margen del estudio.

No obstante, hay obras que demuestran una apertura hacia lo que hoy consideramos moderno; obras escritas en la mejor tradición de la literatura de viajes. Por ejemplo, Firth, en su obra *We, The Tikopia*, publicada en 1936, se presenta a sí mismo llegando, en la clásica escena polinésica, al escenario de su posterior estudio. Se trata de una escena común en la literatura acerca de los mares del Sur, como puede comprobarse acudiendo a las obras de Cook, Bougainville y otros viajeros del XVIII. Para Clifford Geertz, que ha tratado el asunto recientemente, supone un hito memorable. Y vaya aquí un pasaje, no menos memorable, de la obra de Firth, a que alude Geertz (1983, 3.ª ed.):

«Con el frescor de la mañana, un poco antes de que el sol saliera, el arco iris del Sur contoneaba el horizonte arqueándose sobre la tenue oscuridad. Parecía azul. Suavemente fue perdiéndose tras la rojiza masa de las montañas. Una hora después vimos arribar varias canoas provinientes del Sur. Vimos llegar, nítidamente, las orquestas de las embarcaciones. Los hombres de a bordo remaban con ritmo y con fuerza. Iban en las canoas, también, jóvenes hembras ataviadas con vestidos hechos merced a la corteza de los árboles. Lucían cinturones grandes, de la misma materia, y en el cuello collares de fantasía; y aretes de concha de tortuga que pendían de sus narices y de los lóbulos de sus orejas. El cabello, largo y negro, les caía libremente sobre sus hombros. Algunas, de entre ellas, también remaban. Otras descansaban a espaldas de los que batían el agua con sus remos; otras iban armadas con arpones... Atracamos en la bahía natural labrada por los arrecifes coralinos. Los nativos, cuando estuvieron a la altura de nuestro barco, comenzaron a subir a bordo desde sus canoas para ofrecernos absolutamente de todo. Pugnaban, por llegar primero, los unos con los otros. Y en su lengua, que apenas comprendíamos, trataban de contarnos las virtudes de un licor que llevaban en vasijas de barro. Ante todo, creció mi curiosidad por escudriñar aquella turbulencia humana; por hallar la mejor manera de hacer su más conveniente descripción sometiéndome a los cánones de los estudios científicos.

Pasamos la noche a bordo, en aquella bahía coralina, contentos y sonrientes como niños. A través de la risa nos entendíamos cada vez mejor. La risa como metalenguaje. Los más jóvenes, de entre aquella multitud, iban desnudos. Desde donde nos encontrábamos, allí atracados, nos era dado divisar la maravillosa playa de finísima arena seca. Y tras la playa se dejaban ver, en toda su majestuosidad, esos árboles magníficos que son las casuarinas. Crecidos en hileras, semejaban avenidas trazadas por altísimos pinos. Apoyado en uno de aquellos árboles nos contemplaba el jefe, el más anciano de los pobladores, con toda su dignidad ataviada con una suerte de sobretodo blanco y con una túnica de corteza de árbol que le llegaba, desde los ijares, hasta los pies» (Firth 1936, págs. 1-2).

Firth reproduce, de manera más que notable, una escena idílica, casi utópica, de su primer encuentro con lo que durante el XVIII tuvo carácter mítico: Los Mares del Sur (alias: Club Mediterráneo de las Islas Fantásticas). Lejos de ser tomados por gente extraña, los europeos, según tan utópica visión, eran recibidos como mesías por masas de gente dispuesta a entregarles todo. Compárese lo citado con aquello que Louis de Boungainville escribiera a propósito de su llegada a Tahití en 1767:

> «Allí estábamos, vestidos con nuestras ropas marineras, sintiendo el vivificante aire de la bahía, cuando nos apercibimos de la presencia de una piragua en la que remaban varios hombres. Pasó la piragua junto a nosotros, y al poco comenzaron a dejarse ver más gentes de la tribu. Parecían llegados de todas partes de la isla. De entre los hombres, había uno que parecía capitanear a la multitud. Iba seguido por doce jóvenes desnudos que nos ofrecían enormes racimos de plátanos. Con ello querían demostrar que aquellos racimos de plátanos eran una señal de amistad; que eran la ramita de olivo ofrecida a nosotros en son de paz. Les tratamos muy amistosamente; y ellos, en justa correspondencia, aceptaron aproximarse a nuestro barco. Uno, de entre aquella multitud, uno que destacaba por su enorme cabellera, y que llevaba algo que nos pareció un distintivo sobre su cabeza, nos ofreció, junto a su racimo de plátanos, junto a su ramita de la paz, un pequeño cerdo.
>
> Nuestros dos barcos pronto se vieron rodeados de piraguas de todos los tamaños. Subían a bordo para llevarnos cocos, plátanos y otras deliciosas frutas de las que tan pródiga es su tierra. Correspondíamos a sus hospitalidades pagándoles con gran justeza aquellos alimentos» (Bougainville 1967, pág. 213).

Bougainville, sin embargo, tuvo más problemas que Firth a bordo de su barco anclado. Pero la cosa no pasó a mayores. He aquí otro ejemplo de lo que nos ocupa:

> «Cuando estuvimos en tierra de moros, bajé del barco acompañado de varios oficiales a fin de inspeccionar el terreno. Una inmensa multitud, compuesta por hombres y por mujeres, salió de súbito a nuestro paso. No pareció, en un primer momento, que nos contemplasen con agrado. Que-

rían tocarnos. Deseaban quitarnos las ropas con sus manos para ver qué tal les quedaban a ellos. Muchos iban armados, aunque con simples estacas. Querían, en definitiva, mostrar su alegría por nuestra llegada. El jefe de aquella tribu nos llevó hasta su casa, en la que había cinco o seis mujeres y un viejo de aspecto venerable...» (pág. 220).

Las similitudes entre las escenas descritas por los dos autores son evidentes. Pero también lo son sus diferencias. En la versión de Boungainville aparece un elemento, común por lo demás, que no se da en la de Firth: Ese afán de los nativos por desnudar a quienes llegan a su tierra a fin de comprobar si son o no humanos; también para reducir, de manera simbólica, las diferencias entre ellos y los extraños... Firth permanece con su ropa puesta, no obstante, como todo un rey. Bougainville, muy cuidadosamente, con suma escrupulosidad, menciona esa relación táctil que se da de inmediato entre los europeos y los nativos, y así lima el espanto que pudiera producirle en un principio aquel encuentro. En Firth ello se hace presente, pero de manera inmaterial. Habla de «la sonrisa como metalenguaje»; habla de la sonrisa, en fin, como algo tangible, aprehendible. Pero no expresa qué relación material, qué relación de aproximación física, establece con los nativos. Firth, al tiempo, desmitifica el igualitarismo que resulta de cierta visión convencional, haciendo uso del distanciamiento irónico cuando afirma que no sabe cómo hacer la «conveniente descripción de aquellas gentes sometiéndose a los cánones de los estudios científicos». Con ello, mediante su irónica retórica, no hace sino retratarse como un conquistador al frente de sus tropas. Sólo que, en vez de tropa, lleva consigo su lenguaje... científico. Lo tangible, pues, es siempre la relación de poder que el investigador establece con el investigado... Firth (1937, pág. 1), en su presentación, llega a hablar, como más tarde lo haría Malinowski, y a propósito de los tikopia, de sus «pequeñas islas».

Malinowski, en su *Argonauts,* introduce ciertos elementos de autodistanciamiento que hace extensivos a los anales de la literatura de viajes[1]. Cuando habla de las tribulaciones de un etnógrafo,

1. Este libro, que causó gran escándalo, fue defendido por su editor y transcriptor, Ettore Biocca, quien en todo instante certifica la autenticidad de lo que Valero le contase. El nombre de la muchacha, sin embargo, no aparece en la portada de la obra. Es de esperar, no obstante, que los derechos de venta de la obra no hayan ido a parar a los bolsillos de Biocca...

dice lo siguiente: «Imagínate repentinamente sentado en tus propios lenguajes chirriantes, solo en una playa tropical, frente a un poblado de nativos, mientras escuchas los motores de tu barco, que se aleja...». No hay mitificación posible en la imagen del náufrago. Viene muy a cuento el ejemplo que pone Malinowski, pues se trata del relato de una vivencia muy personal... Un ciudadano austriaco, residente en Australia, temía más a una guerra en las islas trobianas que a la deportación (Malinowski 1961, pág. 4).

Otras razones hay para esa evocación ejemplificadora del náufrago como imagen utópica que representa el etnógrafo. Tal y como parecen sugerirlo las figuras de Helena Valero, Florinda Donner y Hans Stade, náufragos y cautivos son el ideal del observador que participa de una situación concreta. La superioridad del etnógrafo sobre el simple viajero se basa en esa suposición según la cual el viajero se limita a pasar «a través de» mientras el etnógrafo vive con el grupo a estudiar... En cuanto a los náufragos y a los cautivos, ¿qué decir sino que para salvar su vida se ven obligados a aprender los usos y las costumbres de sus «anfitriones», lo cual les deja un conocimiento en profundidad de su cultura? Evidentemente, aprende la lengua, sin ir más lejos, con mayor facilidad —porque su necesidad así lo obliga— que cualquier etnógrafo; e igual sucede con muchas otras cosas. No es de extrañar, pues, que sus informes posteriores, sus libros, además de emocionados, sean bastante más complejos y ricos en detalles que los de los más cientifistas etnógrafos y antropólogos. Por otra parte, la experiencia de un cautiverio, sin duda, es, por unívoca, la mejor —si bien la más dura— para realizar un trabajo de campo en soledad, en aislamiento, con la única referencia de los captores, que será la más propia, la más verídica.

La imagen del náufrago ha servido para mitificar en gran medida la tarea del etnógrafo. Un náufrago y un etnógrafo difieren, sin embargo, en la relación material, de contacto, que sostienen con los indígenas. Los náufragos se incardinan en la organización social y económica de los indígenas, porque de ello depende su propio sustento; del mismo modo que el cautivo trata de negociar con sus captores, haciendo operaciones beneficiosas para éstos, pues de ello, también, depende su manutención e incluso el conservar la vida. Los antropólogos y los etnógrafos, por su parte, mantienen frente a los indígenas una clara relación de poder; establecen una relación de intercambios —un negocio— que les procure gran parte de las comodidades a las que están acostumbrados. Por ello es por lo que subsisten sin mayor problema y logran

extraer a los indígenas informaciones desconocidas. Tal estrategia, a pesar de todo, resulta muy contradictoria por cuanto hace que el antropólogo no contemple sino la destrucción de su objeto de estudio; no vea sino una parte del todo. La situación del cautivo, y la situación del náufrago, es de observación inocente, temerosa... La actitud de quien ha de observarlo todo para proceder tal y como lo hacen quienes establecen una clara relación de poder; para no alterar el curso de las cosas... Sus informes, a pesar de todo ello, merecen la consideración de poco verídicos por cierto antropologismo.

Firth y Malinowski fueron de los primeros en reivindicar al etnógrafo como un narrador de viajes, como un escritor que describe *sus* observaciones. Y es el caso que, el aparato discursivo del etnógrafo y del autor de libros de viajes, resulta muy parecido. Ambos escriben con gran fluidez; ambos introducen anécdotas enriquecedoras del texto en su conjunto, lo cual ayuda a la descodificación de eso que se considera generalizaciones de uso obligatorio. Firth es un buen ejemplo de etnógrafo en simbiosis constante con el escritor viajero. Y es, sobre todo, un irónico que se distancia del encorsetamiento pretendido por la instrucción, por el adoctrinamiento intelectual propio:

> «El matrimonio da ocasión a socavar al otro sin transgredir las constantes, las buenas maneras... Pa Ranifuri me contó, muy divertidamente, cómo un ariki taumako le hablaba acerca de la clasificación que hacía de los hijos legales. Pa-Panisi, por ejemplo, era «Matua i te sosipani» (*sosipani*, según la pronunciación de los nativos, quiere decir *saucepan**) porque de tan oscurito parecía una vasija ahumada, como esa de la que yo era único propietario en la isla. Hablaba de él como si se tratase de un extranjero de piel oscura y se reían a sus espaldas como si no fuera un tikopia... Yo hice como si les riñera seriamente para demostrarles lo poco procedente de su actitud. También para distanciarme de sus bromas» (Firth 1936, pág. 274).

Lo que Firth y Malinowski supieron ver con claridad, fue la *[illegible]ma*, la hiperliteraturización, la pintura totalizadora hecha a partir de su propia subjetividad... El «yo» no es entendido como un científico y observador que monopoliza cuanto se manifiesta

* «Cacerola». *(N. del T.)*

ante él, sino que tiene muchas caras, una doble identidad, incluso, y escribe desde postulados en constante progresión analítica. Ello dota a sus trabajos de versatilidad y ayuda a la transmisión más completa de su cultura[2]. En eso es en lo que basaban Firth y Malinowski sus esperanzas en la empresa del etnógrafo. No deja de ser una ironía el hecho de que el sujeto que habla en el trabajo de los fundadores de la «etnografía científica», como la definiría Malinowski, sea algo más que una reducción del sujeto pasivo en el discurso científico.

La rica perspectiva, aunque poco sistematizada, del desarrollo textual, es algo que Malinowski y Firth contrastan aceradamente con la frustrada y deficiente figura con que se presenta a ciertos etnógrafos tales como Evans-Pritchard y Maybury-Lewis. Si Firth se nos muestra como un viajero comprensivo del XVIII, como un rey de los científicos, Evans-Pritchard se nos presenta como un triste explorador victoriano, como un aventurero, muy a su pesar, que se expone a toda clase de peligros en nombre de la alta misión a él encomendada por su patria. Al comienzo de *The Nuer* (1940), hace Evans-Pritchard una famosa descripción, acerca del trabajo de campo, en la que menudean los peligros que acechan a los viajeros que se adentran en África. Así reza lo que él presenta como suplicio:

> «Llegué al territorio Nuer a comienzos de 1930. El tiempo, tormentoso, ya me había sido informado en Marsella, y por algún error, del que no fui responsable, los alimentos que llevaba no provenían de Malakal y mis criados no estaban instruidos para servirme convenientemente. No obstante, puse rumbo al territorio Nuer con mi escaso equipo, con unas pocas cosas compradas en Malakal, y con dos criados, un atwot y un bellanda, contratados allí mismo.
>
> Cuando llegué a Yoahuang, en el Bahr el Ghazal, los misioneros católicos que allí había me recibieron con mucha amabilidad. Esperé durante nueve días la llegada de los porteadores que me habían sido prometidos, junto al río... Pero al décimo día de espera no habían llegado más que cuatro... En la mañana del día de mi partida, salí al poblado llamado Pakur, en donde mis porteadores, que descansaban plácidamente, rehusaron ponerse en camino. Así, tratando de con-

2. James Clifford ha hecho una observación similar acerca de Malinowski, observación a la que debo la mía propia (ver Clifford 1985, 1.ª ed.).

> vencerles, pasé más de un día... Resultó del todo imposible convencer a los nuer de la necesidad de ponernos en camino...» (Evans-Pritchard 1940, pág. 5).

Episodios semejantes son un lugar común en los textos de los viajeros y de los exploradores que en el siglo pasado se adentraron en el continente africano. Vaya aquí, por ejemplo, el siempre recordado Richard Burton, de cuya expedición diera cumplida cuenta en su obra *The Lake Regions of Central Africa*, publicaba en 1868:

> «Tardamos diez días en partir por culpa de algunos preliminares. Said bin Salim, un medio árabe de Zanzíbar, el cual, en contra de sus deseos, había recibido la orden de un príncipe de acompañarnos como guía de la caravana, fue con nosotros, luego de que le obsequiáramos con algunas fruslerías, a buscar algunos porteadores... Él ya había hecho aquella ruta a comienzos del mes de junio, por lo que conocía a un montón de porteadores... Éstos, sin embargo, dependían para su contratación de un muzungu. De los ciento setenta hombres que pretendíamos contratar, sólo nos hicimos con treinta y siete. Me vi obligado a viajar en la cola de la caravana, cuidando de la munición, del barco que arrastrábamos para navegar luego por la costa hasta Mombasa, así como de las ropas y de los alimentos, valorado todo ello en 359 dólares...» (Burton 1961, pág. 12).

La narración de Burton, y la de Evans en imitación de aquélla, ofrece al lector todo un cúmulo de sensaciones frustrantes que, al cabo, dan a su periplo la consideración reservada a lo heroico. La amenaza del peligro parece constante. Clifford Geertz, en un análisis reciente de la obra de Evans-Pritchard, llega a la conclusión de que sus escritos participan de la tradición colonialista.

Con respecto a lo convencional del discurso, Evans-Pritchard (Geertz 1983, 1.ª ed.) debía pensar que negando la visión utópica de Bougainville y de Firth ahondaba en el «cientifismo» de la investigación y de su discurso. De hecho, y en última instancia, no deja sino de representar la frustración que a cierto colonialismo europeo produjo la pérdida de sus colonias. Maybury-Lewis ofrece una escena similar, unas intenciones parecidas, en su *Akwe-Shavante Society*... No reconoce como un rey al jefe de la tribu a la que llega. Se siente estafado:

> «Un buen número de shavante, llegados del poblado, rodearon nuestro avión cuando tomó tierra. Nos ayudaron a descargar y a portar nuestro equipaje... Al llegar a la aldea, pusieron todo a los pies de un hombre viejo al que luego identificamos como el jefe de la tribu y del poblado. Nos instó a que abriéramos los bultos que llevábamos y a que distribuyéramos su contenido entre aquellas sus gentes» (Maybury-Lewis 1967).

El problema, aquí, es el de la contaminación con lo extraño. Los shavante estaban enviciados, por culpa de los oficiales del ejército brasileño, que les hacían pequeños regalos a cambio de su tranquilidad. Como Evans-Pritchard (su maestro), Maybury-Lewis habla de la incomprensión de aquellas gentes para con sus intenciones, de su hostilidad. Se niega a hablar de lo privado, de su soledad, de sus problemas con la lengua de aquellas gentes y de varias cosas más que resultarían notables.

En estos dos ejemplos antiutópicos, la narración demuestra las limitaciones del etnógrafo a la hora de hacer públicos los resultados de su misión científica. Paradójicamente, las condiciones de su trabajo de campo pasan a convertirse en el propio trabajo de campo. El contraste con Firth y con Malinowski es obvio. Evans-Pritchard y Maybury-Lewis son los herederos de lo que Malinowski llamaba «etnografía profesionalizada». El científico ideal, como se ve, es aquél que trata de codificar una metodología de campo, una sistematización de la escritura. Y de ello se desprende que, en verdad, el acercamiento a otras culturas es un obstáculo para el etnógrafo cuando éste se lo autoimpide merced al lastre que supone establecer relaciones de poder con los otros. Ambos escritores convienen en lo difícil que les resulta hallar interlocutores válidos, informantes en privado y en exclusiva... Eso, para ellos, sería trabajo de campo. Pero si la metodología es simple codificación, el choque entre lo objetivo y lo subjetivo se hace más duro y extremado.

En el caso de Evans-Pritchard, la dificultad de separar convenientemente el relato personal (su larga introducción) de la descripción impersonal (el resto de su informe) es lo que lleva al autor a múltiples contradicciones. El avance, sin embargo, es la posición desde la que parten Firth y Malinowski; y ello, ese constante avance, es lo que confiere entidad a su obra; es lo que más la acerca a la totalización de unos conceptos objetivos a fuer de subjetivos. El retroceso, sin embargo, la referencia constante a la metodología

más convencional, es lo que hace de la obra de Evans-Pritchard una pintura totalizadora de los nuer, sí, pero reductiva; asimilable a las pautas de comportamiento de la cultura a la que pertenece el investigador. Maybury-Lewis, por su parte, trata de reafirmar la autoridad de su narración personal; trata de legitimarla... Y hace explícito el subgénero. Él publicó primero su informe personal *(The Savage and the Innocent)*, en 1965, llenando el libro de la fuerza de su narración personal, y sugiriendo que «ha llegado el tiempo de abandonar la mística según la cual el trabajo de campo queda reducido a un acopio de notas, de fechas y de hechos observados» (Maybury-Lewis 1967).

Todas las narraciones abiertas, personales, autobiográficas en cierto modo (Malinowski, Firth, Evans-Pritchard, Maybury-Lewis) van mucho más allá de la descripción tropológica de la literatura de viajes. Escritura intrincada, a menudo se diferencia también de la zona en la que trabaja el etnógrafo (África Central, el Sur del Pacífico...). Al mismo tiempo, la narrativa abierta, personal y autobiográfica, da noticias acerca de cuanto de raro —y de su relación con ello— encuentra el etnógrafo. Son autorretratos casi emblemáticos; son una especie de preludio, de iniciación a la gran obra que sigue al texto. No es cuestión baladí para quien se pone en el lugar del receptor del mensaje, del lector, y elabora cuidadosamente su texto descriptivo... Pero también hay textos, informes, estudios basados en la moderna etnografía, cuyos pasajes no tienen en cuenta la posición del lector, tal y como acontece en los casos de Evans-Pritchard y de Maybury-Lewis... Los viajes del etnógrafo, pues, a fin de ilustrar al lector, deberán hacer sentirse a éste participante de los mismos; deberán hacerle experimentar la sensación de viajar a través del texto.

En todos los casos que he puesto a modo de ejemplo, sin embargo, mucho hay de mitificación con respecto al etnógrafo y a sus autobiografías. Se ironiza sobre cosas, se plantean incógnitas, pero en ningún caso se nombran; y, muy especialmente, se ignora inexplicablemente e injustificadamente, la presencia del etnógrafo desde el punto de vista del otro, del sometido a estudio... Evans-Pritchard, sin ir más lejos, se refiere a las conversaciones mantenidas por él con su interlocutor, con su informador, pero no dice más; no aporta ni un ejemplo, ni una ilustración clara a ese respecto. Igual de mixtificadora es la muy larga lista de eventos de la expansión europea, de la cual parecía el etnógrafo protagonista, de modo y manera que su relación con el grupo estudiado era de fuerza, colonial... Eso determina una visión. Y también unos in-

formes. Tal relación entre investigador e investigado es uno de los mayores silencios, enteramente mantenidos, que se producen en la descripción que de su propia peripecia hace el etnógrafo. Es el mismo silencio que ha influido en la descripción de las culturas diferentes, consideradas bajo la férula de la instrucción y de la explicación occidental.

He tratado de hacer, en mi ensayo, una especie de orquestación generacional, y es por eso por lo que pretendo finalizarlo dando cuenta de los más recientes trabajos etnográficos y de los autores de los mismos. La obra *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*, publicada en 1981 por Marjorie Shostak, es clara demostración de la gran altura que han llegado a tener los últimos intentos experimentales de rehumanizar la escritura etnográfica. El prólogo a *Nisa* contiene dos versiones de la convencional escena de la llegada. Aquí va la primera:

> «Al adentrarse en un poblado kung, siente el viajero la sensación de una fragilidad inmensa; un temor por sí mismo, bajo el cielo y sobre la hierba crecida, húmeda y verde, entre los árboles gigantescos de ramas y de hojas en murmullo permanente. El viajero que llega a mitad de la estación fría —junio y julio— puede contemplar la exposición que junto a sus chozas hacen aquellas gentes de las pieles de los animales cazados. También puede ver a gentes que, dormitando, parecen absortas en la contemplación del fuego que les calienta. Y aquéllas que acaban de despertarse, se abrigan, remueven el fuego y aspiran el aire de la mañana. Un viajero que llegue en otra mañana, en la época de calor, en los secos meses de octubre y de noviembre, se encontrará con la gente en movimiento, de caza, que se echa a descansar después, a la sombra, poco antes del mediodía» (Shostak 1981, págs. 7-8).

Como en Firth, su hipotética llegada acontece con el alba (un nuevo día, un lugar distinto). Y, si bien con diferentes intenciones, presenta la utopía etnográfica: Aquí hay una sociedad tradicional, legendaria, que hace sus cosas, las de siempre, a pesar de las miradas del recién llegado, a pesar de sus observaciones. Otras escenas de llegada, sin embargo, son puramente idealizadas; moralizantes, incluso... Representan lo que el viajero —que no es antropólogo— «podría vivir, podría experimentar, si...». Tal fantasía se hace aparente, parece real, páginas más adelante, cuando Shos-

tak narra cuál fue su verdadera llegada, qué experiencia vivió la noche en que llegara al lugar en donde se encontraría con Nisa:

> «Por el tiempo en que arribamos a Gausha, desde Goshi, donde teníamos levantado el campamento, todo estaba a oscuras. A bordo del Land-Rover llegamos cerca del poblado kung y nos detuvimos en una aldea desierta que había un poco más abajo de allí, en la terrosa carretera. La luna llena, en lo alto del cielo, daba una luz que se nos antojaba fría... Kxoma y Tuma, dos hombres kung, que viajaban con nosotros, sugirieron que acampásemos en el mismo lugar en donde lo hicieran Richard Lee y Nancy Howell, otros antropólogos que por allí anduvieran años atrás. No estaba mal eso de acampar en donde otros lo habían hecho, nos dijeron: Eso nos pondría en relación con el pasado. Aún estaba en pie la vara que sostuviese la tienda de campaña de Richard y de Nancy. A la luz de aquella luna parecía un esqueleto que hubiera salido de entre el susurrante bosque... Como si de una figura tradicional del culto kung se tratase. La hierba era crecida, igual que un poco más arriba, en Nisa. Por ello la choza no sólo no ofrecía protección suficiente; tampoco privacidad» (Shostak 1981, pág. 23).

Se trata, como vemos, de una llegada nocturna, cosa bastante extraña en la literatura de viajes, en la narración etnográfica. Para los antropólogos, aquélla es la tierra de la muerte. La luna es pequeña y fría. E, inexplicablemente, dejan a un lado el poblado que pretendían visitar para dirigirse a un desierto y aposentarse junto al esqueleto de una choza. El simbolismo, en Shostak, contrasta aceradamente con la falta de entendimiento de los nativos acerca de lo que estaban haciendo los extraños. Para ellos, la hierba crecida resultaba confortable. Shostak y su acompañante, por el contrario, parecen asustados por los fantasmas de los antropólogos que les precedieran.

No dan los nativos, en el relato de Shostak, una bienvenida nocturna y cordial a los viajeros, pero tampoco éstos lo buscan, en contra de lo que hicieran Forth y Evans-Pritchard. No lo necesitan. «Era muy tarde para hacer visitas. Ya sabían de nuestra llegada; por tanto, iríamos a verles al día siguiente». Desempaquetan sus bultos («pensé en el momento en que Nancy pusiera un cajón a modo de almohada, antes de meterse a dormir en su saco»). De todo esto se desprende que lo que pueda ser motivo de discu-

sión es esa pretendida fantasía que echan al asunto ciertos etnógrafos cuando escriben acerca de su llegada, acerca del primer encuentro con los nativos. Lejos de erigirse en la primera europea que entra en escena, Shostak ha removido una larga distancia, por el contrario, para tratar de ser la primera antropóloga. Y este aspecto queda ampliamente dramatizado cuando los indígenas, en su bienvenida, no demuestran mayor contento ante su presencia y sí mucha frialdad y desprecio para con el trabajo de los antropólogos. No quedaba más remedio que irse a dormir: «Nisa llevaba sueltas, grandes y estampadas ropas. Bo, por ejemplo, llevaba unos *shorts* con parches de colores». Así estaban: vestidos a la europea desde hacía ya bastante tiempo. Y en vez de dedicar una canción de bienvenida a Shostak y compañía, lo que oyeron de boca de Nisa fue un sonsonete referido a sus predecesores, Richard y Nancy: «Richard y Nancy sí que nos gustaban. Y nosotros también les gustábamos. Nos trajeron bonitos regalos y nos llevaban con ellos a todas partes. Bo y yo trabajamos muy duro por ellos. ¡Oh! ¡Cómo me gustaría que estuvieran aquí!».

Se trata, sin lugar a dudas, de una escena tremenda; se trata de un regreso al sometimiento. Aquí, el otro, el nativo, corrompido en su pretensión de ser europeo, es también corrupto en su condición de informador etnográfico. Bo y Nisa tenían muy claro cuáles eran las relaciones de intercambio que se dan entre los occidentales. Habían sido corrompidos por unos antropólogos que trataban de mostrarles en toda su pureza, en toda su plenitud cultural. En resumen, esa escena de llegada, sin atención de los nativos y en la oscuridad de la noche, supone la segunda pieza del episodio etnográfico: Los indígenas, quienes a través de los contactos con los extraños acceden a un afán de ser como los viajeros y aceptan su condición de parias, de seres explotados sin remedio. Es como un mal sueño. Y la reacción de Shostak, según sus propias palabras, no pretende más que terminar con esas idílicas llegadas matinales, tan al uso, completadas con el intercambio de objetos: «Sólo pudimos ofrecer tabaco a las gentes kung cuando requerimos su ayuda en nuestro trabajo».

A pesar de su propia resistencia, Shostak acaba cediendo a la forma de antropología degradada que critica; consiente en la seducción que sobre ella ejerce Nisa, y sólo a través de esa seducción descubre que las relaciones personales con los nativos son productivas para los propósitos etnográficos. Advierte en Nisa un talento poco común para contar historias en las que da muy jugosas noti-

cias acerca de su pueblo y de su cultura, así como de sus propias experiencias (Shostak 1981, pág. 25).

Al margen de lo puramente informativo, Shostak elabora un texto muy diferente a lo establecido por Malinowski y por Firth, si bien reconoce los valores y el influjo de estos antropólogos en la búsqueda de un estilo personal y narrativo al margen de la descripción etnográfica. Shostak cuenta sus impresiones, su historia, desde el comienzo al fin del libro. En el medio, más o menos, predominan las narraciones de Nisa, convertidas en legibles por el estilo de Shostak, que apostilla tales relatos introduciendo en ellos datos etnográficos concretos y comentarios ilustrativos. Su libro trata de superar la contradicción entre la objetivación etnográfica, en la que todos los nativos son iguales, equivalentes, y la subjetividad devenida del trabajo de campo, según la cual los informantes no son equivalentes ni iguales. Encontramos, pues, una síntesis, una alternativa no totalizadora, pero que sí contempla las múltiples facetas subjetivas que el investigador de campo/viajero/científico demuestra, aunque unificadas y a la vez polifónicas[3].

Hay, no obstante, en la pretendida polifonía de Shostak un cierto elemento utópico creado a propósito para lograr la armonía. Se percibe la lucha entre varias voces; el conflicto de la propia Shostak acuciada por las intolerables contradicciones de su posición. La común acepción del papel de la mujer en el Occidente, a la que se atribuyen valores, casi en exclusiva, de fidelidad y de solidaridad, se manifiesta en la relación que establece con Nisa. Una relación que va más allá de lo puramente cultural, transcendiéndolo. Es por ello por lo que la armonía preconizada por Shostak a lo largo de todo el libro parece tambalearse en las últimas líneas. Las palabras finales de Nisa en el texto son: «Cariño... Cariño... Tú eres lo más verdadero que me ha ocurrido». Y Shosak dice: «Siempre la recordaré y espero que ella también me recuerde a mí, como a una hermana lejana». Cada una de ellas demuestra hacia la otra una afectividad distinta.

En la oscuridad que envuelve la llegada de Shostak al escenario de su investigación, pueden los lectores occidentales reconocer el simbolismo de la culpa. En parte, hay un sentimiento de culpa derivado de las particularidades de la situación de Shostak, que es la última de toda una buena cantidad de antropólogos que trabajaron entre los kung. Y en parte se trata de una culpa que

---

3. Véase el informe publicado acerca de *Nisa* por James Clifford, en el *Times Literary Supplement* (17-9-82, págs. 994-95).

la invade desde mucho más allá de un pasado reciente. En relación con los otros ejemplos que he presentado, el texto de Shostak, y los escritos de quienes con ella hicieron la expedición del proyecto Kalahari, de la Universidad de Harvard, va mucho más lejos, desarrollándola, de la extensa obra escrita a propósito de los kung, que data ya de tres siglos. Y no lo hace desde una postura tradicional; desde esa postura que lleva a los antropólogos de Harvard a disociar enérgicamente sus yoes, replanteándose incluso el primer nombre europeo que dieron a su grupo: Hombres del Bosque... Que los documentos tradicionales contienen una larga y violenta historia de la persecución, de la esclavitud y del exterminio, es cosa bien y lamentablemente cierta y sabida. Los kung del presente son, pues, los supervivientes de esa historia; los antropólogos, herederos de la culpa. Basten algunos detalles para clarificar este extremo.

Fue a finales del XVIII cuando junto a los informes etnográficos acerca de los «Hombres del Bosque», se comenzaron a dejar entrever ciertos sentimientos de culpa por parte de los etnógrafos... No debe sorprendernos el asunto, habida cuenta de que fue justo por aquel entonces cuando los «Hombres del Bosque» hubieron de rendirse en la batalla que libraron contra los europeos, en la defensa de sus tierras y de sus formas de vida. Ya en el siglo anterior había en Europa escritos que calificaban al grupo estudiado como «hordas de salvajes», «sanguinarios», «resistentes empecinados contra el avance de los colonos», «asesinos de colonos y de campesinos», «incendiarios de haciendas», y etcétera. Con la plena anuencia de las autoridades, los colonos se lanzaron a una guerra abierta, a una guerra de exterminio. Grupos armados al efecto asaltaban aldeas asesinando a todos los hombres, y en muchos casos también a las mujeres y a los niños. Los colonos ganaron la partida porque, según unos informes fechados en 1790, «Los Hombres del Bosque fueron, en tiempos, muy numerosos en las montañas; pero en otras partes de la colonia no llegaron a ser ni un puñado» (Theal 1897: I, 198-201)[4].

Es a partir de entonces cuando el discurso acerca de los «Hombres del Bosque» cambia. Viajeros de finales del XVIII, como el sueco Anders Sparrman (*Voyage to the Cape of Good Hope*, de 1785), y el inglés John Barrow (*Travels in the Interior of Southern*

4. Mis observaciones sobre la historia de los contactos bosquimanos están basadas fundamentalmente en el libro de Theal, *History of South Africa (1892-1919)*.

Africa, de 1801) denuncian sin ambages la brutalidad del colonialismo y la injusticia del exterminio emprendido. Esos mismos escritores fueron los primeros en dar una versión distinta de los «Hombres del Bosque». Ya no eran descritos como guerreros sanguinarios; aunque adquirían otras categorías de la caracterización, merced a la visión bienintencionada de los viajeros, acaso tan infamantes: vagos, perezosos, pasivos, indolentes, incapaces de progresar, incapaces de tomar decisiones. Sparrman, por su parte, describió a los «Hombres del Bosque», a los *bushmen**, como «libres de los deseos y ambiciones que atormentan al resto de la humanidad», «detestan toda clase de trabajo», «se les puede esclavizar con un poco de carne y de tabaco» (Sparrman 1975, págs. 198-201). Para Barrow «son maleables y dóciles en muy alto grado; su talento no pasa de lo mediocre». En cuanto a su antropologismo, dice: «Son mucho más fuertes y longevos que el común de los hotentotes». Y acerca de su organización social: «No piensan en el mañana, ni tienen idea alguna acerca de la organización económica o del aprovisionamiento» (Barrow 1801,287).

Todo esto, presentado como estudios de lo más científicos y de probada objetividad etnográfica, no es más que una crónica de una conquista, a través de la cual, olvidando el análisis riguroso, se pretende legitimar la dominación sobre unas gentes a las que desconocen por completo.

A medias entre la exaltación y lo deplorable; a medias, en definitiva, entre el historicismo y el naturalismo, Barrow expresa un recóndito sentimiento de culpabilidad y de angustia, sin embargo, mediante la narración de una escena de llegada nocturna que tiene muchos puntos en común con la de Shostak, si bien escrita 180 años atrás. En la narración de Barrow, el contacto con los otros, con los diferentes, se parece mucho a un descenso a los infiernos. A pesar de sus intenciones benévolas, el único contacto de Barrow con los «Hombres del Bosque» será a través de un grupo de granjeros, de un grupo de boers, que le ayudan a llegar, en la noche, hasta el grupo que desea someter a estudio. Y, como en el caso de Shostak, el resultado es una contradicción, un maremágnum nocturno...; que tiene, sin embargo, el valor de la escritura en primera persona. Barrow describe así el descenso de la partida con la que iba, desde un colina próxima hasta el poblado nativo: «Nuestros oídos percibían el agudo chillido de los cantos de guerra que animaban a los salvajes; los gritos de las mujeres y el llanto

* Bosquimanos. *(N. del T.)*

de los niños llegaban también hasta nosotros con estremecedora nitidez» (Barrow 1801, pág. 272). En contra de las instrucciones dadas por Barrow a sus guías, los boers empezaron a disparar contra la gente que huía despavorida. Las protestas de Barrow eran ignoradas: «Dios mío [le dice un boer], ¿acaso no oye usted el silbido de las flechas que disparan contra nosotros?» (272). Prosigue Barrow: «Yo no había visto ni oído flecha alguna, pero sí escuchaba mi propio corazón trepidante». Más adelante añade Barrow: «Nada tan brutal como el ataque de nuestra partida contra el poblado» (291).

Esta escena, con la que Barrow destruye todo intento de informe personal, es suficientemente explícita a fin de restar valor a la muy utópica escena propia a Bougainville, y también a las versiones interesadas que presentaban a los «Hombres del Bosque» como hordas dedicadas a arrasar las granjas de los europeos. Idéntico simbolismo, pues, que el que se desprende del texto de Shostak... También Richard Lee, predecesor y colega de Shostak, usa de la descripción nocturna —por así decirlo— para referir lo acontecido durante su tercera visita a los kung (Lee 1979).

Pero no es sólo a través de las escenas de llegada como los antropólogos del presente relatan su encuentro con los «Hombres del Bosque». Sus descripciones etnográficas reproducen el legado discursivo que, paradójicamente, repudian. De hecho, son muchos los antropólogos contemporáneos que se manifiestan tal y como lo hiciera Barrow; igual les ocurre a muchos escritores viajeros... Hablan, sin más, de la pereza, del desinterés, del carácter pacífico, del humor, de la longevidad de los kung, demostrando un afecto paternalista por el grupo estudiado, como es el caso de Laurens van der Post en su obra *The lost World of the Kalahari*, editada en 1958, así como el informe etnográfico de Elizabeth Marshall Thomas titulado *The Harmless People*, que data de 1959; o, sin ir más lejos, los trabajos del grupo perteneciente al proyecto Kalahari de la Universidad de Harvard, hechos públicos de 1963 a 1970. De toda esta literatura observamos idéntica contradicción entre el afán de narrar la historia de los kung como víctimas del imperialismo europeo, y el afán de naturalizar y objetivar los valores de la tribu no contaminados por la Historia. En ambos casos, el etnógrafo está abocado al fracaso. Una discusión más extensa, a propósito de los kung, a propósito de los «Hombres del Bosque», no resulta posible aquí. Digamos, simplemente, que el texto de Shostak resulta suficientemente expresivo en cuanto a la ambivalencia de la que ya he hablado.

Para mostrarnos a Nisa en el libre mercado de la antropología, nos la presenta vestida y con un talento que en nada recuerda ese primitivismo asociado por lo general a los kung. Parece como si todo el afán de Shostak se dirigiera a ahuyentar esa imagen. Para ella, y para las gentes del grupo de Harvard, los kung tienen la importancia de cuanto concierne a nuestros ancestros humanos y prehumanos. Shostak abriga la esperanza de que las mujeres kung «consigan superar sus problemas tal y como lo ha hecho el movimiento de liberación de la mujer americana». Especialmente, porque, según ella, «su cultura, al contrario que la nuestra, no ha sido influida por acontecimientos políticos y sociales que, a la vez, han dividido a las mujeres. Las mujeres kung, inmersas en una estructura cultural cambiante, alternando sus propios valores, pueden desarrollar un movimiento de liberación de la mujer que acabe con las tradiciones paralizantes y milenarias» (Shostak 1981, 6).

«Brillante» y «sutil» no son los adjetivos que primero se te vienen a la cabeza cuando alguien quiere ponderar la Historia de la conquista de los kung. Es una Historia en la que Shostak y sus colegas parecen, en ocasiones, profundamente cautos; y otras, sin embargo, totalmente desmemoriados. Repetidamente nos dicen Richard Lee y otros que los kung no son «fósiles vivientes», «eslabones perdidos» (Lee 1979) de un pasado colonial destructor y deshumanizado... Dicen, por el contrario, que los kung son importantísimos en el estudio de la Historia de la humanidad, como ejemplo de adaptación ecológica «a un ritmo humano universal, perteneciendo como pertenecen a una cultura de siglos...» (Lee y Devore 1976; Lee 1979).

Basándose en aspectos físicos y biológicos, tales como dieta, psicología, uso del tiempo, relaciones familiares, nacimientos, uso de la comida y de otros recursos, esta literatura pretende cientifizarse, hacer informes naturales acerca de los kung y de sus formas de vida. Informes que parecen toda una venganza contra la etnia. Sus intentos de sinceridad y de comprensión, en las circunstancias históricas presentes, son una pura incompatibilidad con su proyecto de contemplar a los kung en una perfecta adaptación ecológica al desierto Kalahari, así como un ejemplo claro de cómo vivían nuestros ancestros (P. Draper en Lee y Devore 1976, pág. 214).

Una lectura marginal de la Historia escrita acerca de los contactos habidos entre los europeos y los kung, cuestiona, inevitablemente, esa imagen que los presenta viviendo una infraexistencia idénticamente igual que hace 10.000 años... No estará de más pre-

guntarse si el hostigamiento a que fueron sometidos durante 300 años por los colonos blancos, no habrá hecho impacto en la mentalidad, en la consciencia, en la organización social y en la psicología del grupo. Esa práctica común de los colonos, que masacraban a los hombres y esclavizaban a las mujeres, ¿cómo habrá influido en los análisis de la liberación de la mujer; cómo en la visión que de ellas mismas tengan? Que cualquier informe acerca de los kung los presente como restos de la edad de piedra delicadamente adaptados al desierto Kalahari, no es sino la expresión de una visión más artera: son los supervivientes de un cierto modo de expansión capitalista, «finamente» adaptados a tres siglos de violencia y de intimidaciones... Hay ocasiones en que los textos, a pesar de sus autores, dejan entrever mensajes significativos... Tal es el caso de Shostak cuando define a los kung como frágiles y difíciles de manipular.

Para hacerse una idea del conflicto que concierne al grupo de Harvard, debemos situarnos en el contexto contracultural de la América de los setenta. Quisieron realizar algunos de sus ideales con los kung. Y, por otra parte, pertenecían al sector de los antropólogos de Harvard practicantes de la «ciencia». Y además «pura». Gentes que, con el paso del tiempo, han convertido a Harvard en centro por antonomasia de la sociobiología. Seguidores de los preceptos de Sparrman, de Barrow y de otros, han llegado a la elaboración de un discurso que sí puede ser «asesinado por la ciencia».

Creo haber argumentado en este escrito suficientemente a favor del texto urdido desde dentro, a partir de las sensaciones del investigador, a partir del contacto con el otro, con el estudiado. Tal perspectiva, me parece, es de capital importancia para quien desee cambiar o enriquecer el repertorio literario y lingüístico de la etnografía... Especialmente esa aparente quimera que pretende fundir «lo objetivo con la praxis subjetiva». Será un primer paso que con el tiempo haga la tropa de seguidores tan indisciplinados —desde nuestros presupuestos culturales— como los nativos que estudiamos... Es posible, pues, liberarse de uno mismo si se desea en verdad. No se trata de caminar por senderos trillados, sino de hollar otros nuevos.

VINCENT CRAPANZANO

EL DILEMA DE HERMES: LA MÁSCARA DE LA SUBVERSIÓN EN LAS *DESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS*

«Toda traducción», escribió Walter Benjamin (1969, pág. 75), «no es sino una aproximación parcial al significado de las palabras de otro idioma». Como en la traducción, la etnografía no es sino una aproximación a los significados de otras lenguas, de otras culturas y de otras sociedades. El etnógrafo, sin embargo, y en contra de lo que es la tarea del traductor, no se limita a traducir textos. Debe producirlos. Textos metafóricos para el aprehendimiento de culturas y de sociedades desconocidas, de los cuales, empero, no es autor... Es un simple expositor al servicio de otros lectores... Ninguno de sus textos ha de sobrevivirle. La perturbación del etnógrafo debe estar presidida en todo momento por aquello que es objeto de su estudio.

El etnógrafo es un poco como Hermes: Un mensajero que, mediante técnicas, metodologías para desvelar la máscara, profundiza en lo inconsciente obteniendo los datos para la elaboración de su mensaje a través de lo que permanece oculto, en secreto... Así, informa acerca de lugares, de culturas y de sociedades; acerca de lo opaco, que es inherente a tales supuestos; acerca de su foraneidad; acerca de los significados menos explícitos. También como un mago, como un hermeneuta, como un Hermes en sí mismo, tiene la misión de clarificar lo oscuro, de trocar en familiar lo extraño, de interpretar lo que en apariencia no tiene sentido... Descodifica el mensaje y, en tanto que lo hace, contribuye, ofrece una interpretación del mismo.

El conocimiento, el aprendizaje convencional, confiere al etnógrafo métodos para una interpretación provisional, relativa. Así y todo, asume tal interpretación como lectura definitiva. «Al fin he logrado desentrañar el misterio que se refiere al sistema de vida de los kariera», podemos oírle decir: «al fin he llegado a las raíces del árbol...». Aunque en verdad no haya hecho más que tomar el rábano por las hojas.

El etnógrafo no suele reconocer esa naturaleza provisional de sus informes. Para él es cosa definitiva. No acepta como una paradoja que sus interpretaciones provisionales sean lo que da cuerpo a los informes que redacta. Y tal sea, quizás, la razón por la que con tanto ahínco insiste en la lectura final. Embebecido en la interpretación, sus informes limitan, coartan las posibilidades de reinterpretar. La etnografía concluye, pues, en sí misma; o en sí mismo... Ello acontece así porque las teorías generales, las teorías etnologistas, no son otra cosa que distorsiones repetitivas de otros registros que no se sustentan más que en la fecha de redacción del escrito. Las posibilidades, a pesar de todo, pueden ser infinitas. Hermes es el dios bajo cuya tutela ha de establecerse el discurso, el texto. Porque como bien sabemos, tanto en el discurso como en el texto se contienen las interpretaciones.

Hermes, «el de la piedra que hace montón», fue asociado por Nilsson (1949) y por Brown (1969) a los muros que hacen frontera. Cabeza y falo a un tiempo, deviene en pétrea totalidad. El etnógrafo, en idéntico sentido, señala las lindes: su práctica etnográfica establece la frontera entre sí mismo y sus lectores. Sólo se concierne en la propia cultura, en el poder valorativo de sus interpretaciones. Hermes es el dios fálico por excelencia, el dios de la fertilidad. Diversas interpretaciones nos lo presentan como fálico-agresivo, cruel, violento, destructivo y a la par fértil, vigoroso y fertilizante: Creador, en suma... Todo texto queda preñado por su significación. Igual ocurre con la cultura. ¿Acaso ha de preñar el etnógrafo sus textos con su fálica interpretación vigorizante para que tengan un significado fiable? (Permítase, por otra parte, que haga uso insistente del pronombre y de los atributos masculinos, a despecho de que sea macho o hembra, ya que escribo de estadios y no de sujetos.)

Cae el etnógrafo, además, en otra paradoja: tiene que interpretar lo extraño, lo extranjero. Así, como el traductor al que alude Benjamin, estima su obra como una solución al problema de la comunicación, y como el traductor (un extremo olvidado por Benjamin) debe comunicar lo menos «extranjeramente» posible. Debe

convertir lo extraño en familiar y a la vez preservarlo en su condición exótica. El traductor se define merced a su propio estilo, que condiciona la interpretación del texto; el etnógrafo, a través de una suerte de cópula con lo extranjero, gracias a la cual hace que lo extraño parezca común.

Hermes es un bromista: dios de las trampas y de las mañas... El etnógrafo, en esto, no se le parece. No es el etnógrafo, según sus propias palabras, ni un bromista ni un mañoso. Pero, como Hermes, tiene un problema. Debe conseguir que su mensaje convenza. Tratar lo extraño, lo extranjero, lo que no es común ni familiar, lo exótico, lo desconocido, de forma que pueda ser creíble. El etnógrafo se ve obligado a hacer uso de toda su fuerza de convicción, de toda la capacidad de convicción de que sea capaz, para convencer a sus lectores de que es rigurosamente cierto lo que escribe; pero, merced a ciertas estrategias retóricas, en las que sí hay maña y truco, no da más que una información cicatera. Sus textos asumen la verdad de hablar por sí mismos, nada más; aunque sea una verdad completa que no precisa de ningún soporte retórico. Sus palabras son transparentes. No recuerda la confidencia de Hermes. Cuando Hermes tomó el puesto de mensajero de los dioses, prometió a Zeus no mentir. Pero no prometió decir toda la verdad. Zeus lo entendió perfectamente. El etnógrafo, no.

En este escrito presentaré el resumen de lectura de tres textos etnográficos, de los cuales sólo uno fue escrito por un antropólogo, a fin de mostrar algunas de las vías por las que el etnógrafo trata de hacer convincente su mensaje. Hablo de George Catlin (1841, 1867) y de su escrito acerca de la ceremonia india del O-Kee-Pa; de Johann Wolfgang von Goethe (1976, 1.ª ed.; 1982) y de la descripción que del carnaval romano hace; y de Clifford Geertz (1973) y de su estudio acerca de los pescadores balineses... Los eventos descritos en estos tres ensayos son explosivos por cuanto subvierten lo que para los propios autores significa orden. Los autores se muestran desafiantes y usan varias estrategias retóricas para captar la atención y la anuencia del lector, y posiblemente de sí mismos, para lo que narran en sus escritos (véase el trabajo de Marcus, 1980, en este volumen).

Para decir algo más acerca de tales estrategias, hablemos de aquello en lo que expresa su lamento la autoridad del etnógrafo: su presencia física en los eventos que describe, su habilidad para la percepción, su perspectiva «desinteresada», su objetividaad y su sinceridad (véase lo escrito aquí por Clifford; 1983, 1.ª ed.). En los tres casos citados, el lugar que ocupa el etnógrafo en su

texto es meramente retórico. Su razonamiento deriva del empirismo, de la observación directa; o, mejor dicho, del seudo-empirismo. Resulta imposible fijar su punto de observación. Necesita de una amplia perspectiva totalizadora para observar los eventos susceptibles de posterior descripción. Su presencia no altera sus pensamientos acerca de lo observado o de lo interpretado. Asumen una suerte de «invisibilidad» que, al contrario de Hermes, el dios, no poseen. Su «desinterés», su «distanciamiento», su «objetividad» y su «neutralidad», quedan arrumbadas por sus propios intereses, por la idea de elaborar sus escritos. Su necesidad de constituirse en autoridad, de establecer un puente con sus lectores, o, más exactamente, con sus interlocutores, le llevan a crear una distancia apropiada entre él y lo «extranjero», entre él y los acontecimientos presenciados.

Ya desde el origen de sus proyectos, acostumbra el etnógrafo a basamentar su autoridad; utiliza a los otros a fin de establecer la validez de sus presentaciones científicas. Me he referido, preferentemente, a tres autores: Catlin, Goethe y Geertz, que se manifiestan en forma distinta y con éxito diferente. En Catlin predomina lo hipotético. En Goethe, lo aparente, lo no metafórico, la narración dramatizada. Geertz, por su parte, depende de un virtuosismo interpretativo. En estos tres casos, como vemos, para convencer a sus lectores —y a sí mismos, probablemente— de la veracidad de esas descripciones. Así pretenden hacer polvo las sospechas, las dudas del lector. En los tres casos, el intento de convicción posee la cobertura de la legitimidad institucional otorgada por el «significado». Catlin y Goethe ofrecen la descripción de las ceremonias confiriéndoles un significado alegórico moral. Geertz clama por una perspectiva fenomenológica-hermenéutica que conlleve un menor peligro de inclinación a lo retórico, a lo insuficiente... Su ensayo resulta ejemplar, y la pelea de gallos adquiere un significado metodológico, además de metafórico, en su exposición. Las ceremonias del O-Kee-Pa, el carnaval y las peleas de gallos, devienen en figuras de desorden —de violencia arbitraria, desenfreno y sinsentido—. Todo ello en una historia en la cual precisamente esa violencia, ese desenfreno y esa sinrazón, todo lo presiden. Las ceremonias muestran, más allá de un orden o de un significado, una menor importancia. Pero, paradójicamente, irónicamente, cual figuras enmarcadas, inmersas en una retórica subversiva —la necesidad de convencer a través de las apariencias— las descripciones resultan, efectivamente, subversivas. La ceremonia del O-Kee-Pa, el carnaval romano y las peleas de gallos en

Bali acaban siendo eso mismo: la ceremonia O-Kee-Pa, el carnaval romano y las peleas de gallos en Bali. Ni más ni menos.

> «Con tan honorable graduación como me fuese concedida, estaba yo de pie, frente a la gran tienda, en la temprana mañana. Mis compañeros, a mi lado, pugnaban por asomarse al interior de aquel recinto sagrado. Cuando el *maestro de ceremonias* salió y me tocó en el brazo con firmeza y afecto para llevarnos a través de aquel *sanctum sanctorum* preservado de miradas extrañas o indiscretas, así como de observaciones vulgares, tuvimos que atravesar una especie de vestíbulo de unos ocho o diez pies, guardado por puertas dobles y por unos dos o tres centinelas ocultos en la oscuridad y que empuñaban lanzas de guerra. Ordené a mis compañeros que cerraran los ojos mientras yo penetraba en el recinto. La potencia de mi *medicina* les hizo obedecer y todos fuimos cómodamente situados en altos asientos bajo la conveniente vigilancia de una especie de guías.»

Con estas palabras George Catlin (1841, págs. 161-62), el romántico pintor de la América india, describe su iniciación en el recinto sagrado en el que tuvo ocasión de presenciar lo que seguramente era uno de los ritos más sanguinarios que se registran en los anales de la etnografía: el del O-Kee-Pa, en el cual un joven indio mandan «extenuado, sediento y en vela durante cuatro días y cuatro noches», era colgado de unos ganchos que se clavaban en su carne, en los hombros y en el pecho... Pendía desde el tejado de la tienda de ceremonias hasta que estaba a punto de morir. El O-Kee-Pa se celebraba todos los años y, de acuerdo con Catlin, se trataba con ello de conmemorar el aniversario de un gran diluvio que, según creían los mandan, había cubierto toda la tierra. Con el rito se pretendía demostrar la aptitud del joven indio para convertirse en guerrero y en cazador de búfalos. Era, pues, un rito de paso merced al cual dejaba el joven de ser adolescente para convertirse en adulto, «pues ya se le suponía una fortaleza muscular suficiente para resistir cualquier esfuerzo extremo, cosa que, en última instancia, tenían que juzgar los jefes de la tribu allí presentes, para decir al fin si tales sufrimientos y privaciones habían convertido al joven, finalmente, en un guerrero» (1841, pág. 157).

Era el verano del año de 1832, seis años antes de que los mandan fueran diezmados por una epidemia de viruelas. Catlin había

pasado varias semanas entre ellos. Y afirmaba que «son gentes con un origen muy distinto al de otras tribus de indios americanas de las que hay en esta región». Argumenta después que bien pudieron ser descendientes de navegantes galeses que, bajo las órdenes del príncipe Madoc, cruzaran los mares en el siglo XIV y decidieran establecerse en Norteamérica. (Ewers, en 1967, sostuvo una teoría semejante.) El día antes de su admisión en el recinto ceremonial, Catlin hizo un retrato del maestro de ceremonias, quien, al verse dibujado, creyó en la magia poderosa de su pintor... Ello hizo que Catlin fuera elevado a la categoría reservada a los «doctores» de la tribu. Una categoría que sólo se otorgaba a quien demostraba sapiencia, magia y misterio. Le dieron el nombre de «Pintor de la medicina blanca». Y tal honor fue lo que le permitiera entrar en el recinto ceremonial. Su habilidad para el dibujo le situó muy por encima de sus acompañantes. A saber, J. Kipp, un agente dedicado al comercio de pieles, muy familiarizado con los mandan y que hablaba su lengua; L. Crawford, el secretario de Kipp, y Abraham Bogard, cuya identidad no hemos podido determinar. Ellos fueron, según parece, los primeros hombres blancos que tuvieron libre acceso al rito del O-Kee-Pa, y Catlin el primero en describirlo, allá por el mes de enero de 1833, en su *New-York Commercial Advertiser,* primero, y en sus *Manners, Customs and Conditions of the North American Indians,* que data de 1841, después... Y, finalmente, en un pequeño volumen aparecido en 1867 (con un *folium reservatum* para estudiosos), enteramente dedicado a la ceremonia en cuestión.

Catlin asegura melodramáticamente que se estremeció profundamente ante lo que le fue dado contemplar en aquel recinto sagrado. «Yo también me inicié en el rito mediante la contemplación de aquellas escenas terroríficas», escribe.

> «Como si hubiera entrado en una iglesia, quedé expectante, aguardando contemplar algo tan extraño como prodigioso. De forma devota. Pero en cuanto accedí al interior, todo cuanto esperaba contemplar del templo se tornó en una suerte de matadero. El suelo estaba cubierto por sangre devota y fanática. Creí, por un momento, hallarme en la mismísima Casa de Dios, a quien sus fieles ofrecieran la sangre, el sufrimiento, la tortura... Aquello, si es posible, superaba los horrores de la Inquisición. Pero no puedo describir fielmente, en su totalidad, la escena» (1841, pág. 156).

Al margen del estremecimiento del que habla Catlin, él y sus acompañantes contemplaron el espectáculo desde unos lugares a ellos asignados. «Vimos todo lo que acontecía en el recinto, tuvimos ante nosotros la verídica escena que se representa en la primera de las cuatro ilustraciones adjuntas (Catlin tomaba apuntes pictóricos del natural para ilustrar sus escritos). Allí acudíamos a diario, desde el amanecer hasta la puesta de sol, ocupados en la contemplación de aquellas terribles escenas durante cuatro días» (1841, pág. 162). No permitían que se movieran de donde estaban. Una vez, cuando Catlin se levantó para contemplar con mayor claridad lo que llama «misterio máximo del rito», «el *sanctissimus sanctorum* de donde parecía emanar el espíritu que daba hálito a la celebración», fue obligado a sentarse nuevamente de espaldas a lo que pretendía ver.

> «Varias veces traté de levantarme nuevamente de donde estaba, pero de inmediato todos los ojos cayeron sobre mí y todas las bocas chistaron como si me ordenaran silencio. No pretendían otra cosa que hacerme volver a donde estaba. Y tan allá como pretendía ir mi curiosidad insatisfecha, me hacían notar que estaba perpetrando un sacrilegio, que violaba un misterio sacrosanto; me hacían notar que no estaba solo. Todos, desde el joven en el trance iniciático hasta el último morador de la tribu, impedían mi aproximación real al misterio, mi conocimiento de ello» (1841, pág. 162).

Como un pintor ante su caballete, Catlin fija su punto de observación. Mas no lo puede reflejar todo. Y, por ello, no es objetivo... Ni escribe a lo Robbe-Grillet. Describe la ceremonia laboriosamente, paso metafórico a paso metafórico, desde el punto de observación fijado por su propia consciencia... Su visión es amplia; construye, exagera, metaforiza... Y sus ojos, de continuo, vuelven hacia sí mismo. Describe la aparición de un demoniaco O-kee-hee-de.

> «Pero, al final de aquellas danzas rituales, al cuarto día de la ceremonia, entre la alegría y el divertimento, cuando brillaba la luna, y en el máximo de tales exaltaciones, retumbaban en la atmósfera los cánticos, hombres, mujeres, perros, niños, en total mezcolanza, levantaron los ojos abiertos y redondos como bolas, alarmados, hacia una colina que se alzaba en la pradera, aproximadamente a una milla al Oes-

te, pues habían visto descender a un hombre a gran velocidad en dirección a la tribu. Corría en zigzag, como un niño que persiguiera a una mariposa. Iba completamente desnudo y pintado de negro con grasa de oso y con carbón vegetal...» (1841, pág. 166).

Catlin se repite, generaliza, exagera, simplifica y... embellece. Refiere, indiscriminadamente, cuanto ha observado, cuanto ha leído antes de observar con sus propios ojos. Pretende una descripción realista, exacta; mas como acontece en *Manners, Customs and Conditions*, habla de «aproximadamente una milla al Oeste», «un vestíbulo de ocho o diez pies». O hace abuso de la metáfora para construir frase como «igual que un niño que persiguiera a una mariposa», «pintado tan negro como un *negro*». Aunque tales colores que Baudelaire (1846)[1] llamó «misteriosos», no fueran los más apropiados.

De la obra de Catlin se desprenden dos experiencias estilísticas. Y quizás sea la más interesante, al margen de la puramente descriptiva, esa en la que Catlin, haciéndose partícipe del sacrificio, del ritual presenciado, trata de llevarlo a sus lectores desde el punto de vista patopoético del que sufre. Así describe a una de las víctimas del rito de paso, en la que condensa a todos los sometidos a esa tortura:

> «Daba la impresión de que docenas de demonios, que súbitamente se hubieran aparecido, quisieran hacerse partícipes de aquella exquisita agonía que embargaba al muchacho indio colgado de los ganchos. Parecía como si un conjunto de silenciosos, y no por ello menos regocijados demonios, seres del Averno, se dirigieran al colgado llevando en sus manos pértigas con las que alcanzarle. Así estaba el sometido al suplicio iniciático, cuando de repente, con la voz más lastimera, y a la vez resuelta, que pueda producir el hombre, gritó implorando la protección del Gran Espíritu. Y luego

1. Baudelaire, que admiraba los escritos de Catlin, escribió en 1846: «*Le rouge, la couleur de la vie, abondait tellement dans ce sombre musée, que c'était une ivresse; quant aux paysages —montagnes boiseés, savanes immenses, rivières désertes— ils étaient monotonement, éternellement verts; le rouge, cette coleur si obscure, si épaisse, plus difficile à pénétrer que les yeux d'un serpent; le vert, cette coleur calme et gaie et souriante de la nature, je les retrouve chantant leur antithèse mélodique*». Naturalmente, hay alguna de estas melódicas antítesis en la prosa de Catlin.

de gritar así, quedó como exangüe, exánime, pendiente de los ganchos y en apariencia sin vida, relajado y en descenso...» (1841, pág. 171).

Aquí, Catlin parte de su objetividad metafórica, como perspectiva, haciendo partícipes de la misma al torturado; su intención, más que fenomenológica, resulta inequívocamente retórica: no describe ni la experiencia de los indios ante la tortura, ni, por supuesto, la suya propia, inexistente. Habla de demonios, de seres del Averno que se aparecen. Pero, ¿a quién? ¿A los indios? ¿A él mismo? Acude al sentimiento, pues, de los lectores; trata de hacerles partícipes de una sensación inaprehensible más aterradora. Una sensación que gane al receptor del mensaje para su causa.

En muchos de los pasajes de sus *Manners, Customs and Conditions of the North American Indians,* Catlin utiliza como figura más importante la hipotiposis. Ante todo procura demostrar lo muy fuerte de su experiencia, de lo visto, de lo vivido, a fin de que no dude el lector, en momento alguno, de la veracidad de cuanto refiere. El ser testigo de unos hechos es lo que confiere autoridad, verosimilitud a su texto. En una tradición de relato realista, Alexander Gelley (1979, pág. 420) observa que «debe hallarse la manera de describir, antes que nada, los lugares y las cosas, haciendo que coincidan con la especulación a que propende el autor». El aserto de Catlin según el cual se hace preciso fijar un punto de observación, aunque sea desde el puesto asignado obligatoriamente por los sujetos sometidos a estudio, debe entenderse como una forma más de la retórica, tal y como lo demuestra en su *Manners, Customs and Conditions*... La mención a esa presencia en el lugar de los hechos es más que suficiente. Ello es lo que le confiere la autoridad necesaria para elaborar su texto, sus ilustraciones del rito. Ahí tratará de afilar todos sus lápices para convencer a sus lectores, y a sí mismo, de la veracidad de lo que cuenta[2].

El proceder de Catlin, sin embargo, no es de los más fiables. Hoy día, prácticamente, apenas se tienen en cuenta, desde un punto de vista científico, sus informes. La credibilidad de Catlin, en el presente, es mucho menor que el poder literario de sus descrip-

---

2. Galley, en 1979, arguye que las formas de percepción de la novela realista pueden entenderse «como una suerte de razonamiento a un nivel fenomenológico, como un signo importante no tanto porque informa de su contenido como porque identifica el ejemplo en la observación y traza sus modificaciones».

ciones. Su prosa es tan poco fiable como sus pinturas, acaso idealizadas. Su intención puede que fuese la del realismo... Mas acabó en el romanticismo más convencional. Merced al uso de las metáforas, a menudo extravagantes, al uso de las hipérboles, de la potopoesis, del suspense y del subjetivismo, además de toda suerte de promiscuidades lingüísticas y gramaticales, para mentar sólo algunas de sus estrategias literarias, Catlin intenta dar credibilidad a sus escritos, una veracidad irrefutable. Pero es precisamente en esa pretensión, en esa estrategia, en donde queda atrapado. Es ello lo que subvierte su afán... Porque el realismo amerita de una fuerte sobriedad estilística. Y en Catlin la sobriedad sucumbe ante su fulgor hipotipósico, restando rigor a sus informes.

En su *Manners, Customs and Conditions,* comienza así la descripción de la ceremonia del O-Kee-Pa:

> «¡Oh! *Horrible visu et mirabile dictu*... ¡Gracias a Dios me ha sido concedido el privilegio de contemplar esto para que pueda contarlo a los cuatro vientos» (1841, pág. 155).

¿Pero por qué verlo? ¿Por qué contarlo? Catlin no posee un armazón en el que sustentar la explicación de sus experiencias; no posee una justificación para elaborar su reportaje... Su intención es puramente documental y se justifica, acaso, en el deseo de mostrar unas «costumbres horrendas y desagradables, que aún acontecen en nuestro país y que, además de helarnos el corazón, nos revuelven el estómago» (págs. 182-83). Como si buscara la piedad, la compasión, para con el viajero, para con el explorador.

Catlin intenta racionalizar sus descripciones de manera más que confusa. (La verdad es que jamás fue un pensador sistemático.) Escribió que la ceremonia de marras «es cosa desconocida, nueva para el mundo civilizado, o, en su defecto, cosa no bien conocida» (pág. 157). Sugiere que parte de la ceremonia es grotesca y a la vez divertida, y parte inocente aunque llena de interés (pág. 177). Pero no arguye con justificación teórica alguna lo dicho. La exégesis que hace de los nativos no nos resulta satisfactoria. No sitúa históricamente la ceremonia. Se limita a decir que «gentes tan simples como los mandan no tienen una historia en la que basamentar sus actos, sus ritos, sus sistemas de vida y de organización, lo que les lleva a caer en las más absurdas y descabelladas fabulaciones y cuentos propios de ignorantes» (pág. 177).

Catlin participa de la convicción, propia al XIX, de que las exploraciones han de hacerse en concordancia con los parámetros preestable-

cidos. En *Manners, Customs and Conditions*, relata creencias propias a los mandan asimilándolas a las narraciones bíblicas que hablan de inundaciones y hasta, en el colmo de la transgresión, de las fechas del nacimiento y de la muerte de Cristo... Como a él, un hombre blanco, se le confieren por parte de la tribu características de jefe, como los héroes de la cultura mandan son blancos, Catlin cree ver en ello algún remoto origen cristiano... Ello es, sin embargo, lo que treinta y siete años después, y con visos de realidad, le llevaría a decir que los mandan descendían de navegantes galeses. Y que el rito, la ceremonia del O-Kee-Pa, quizás fuera una reminiscencia de la crucifixión cristiana... Pero Catlin lo mezcla todo, lo cuenta todo sin parar mientes en exceso, con su estilo muy personal, desde luego[3]; con ese vigor merced al cual clama por la salvación de los mandan; por la cristiana salvación de esa etnia:

> «Pocos hombres tan piadosos, y que tantas energías dediquen al culto, hay a lo largo de todas las fronteras como estos indios... Lejos de las contaminaciones del mundo civilizado, pretenden ver cumplidos sus más ardientes deseos, sus esperanzas en la Divinidad... Por ello deben ser cristianizados; por ello deben ser salvados, en definitiva, aquí, en el corazón de la América salvaje» (1841, pág. 184).

No puede negarse que anima a Catlin ese pragmatismo que es común al antropologismo americano: la aplicación del evangelio... Aunque ello, lo pragmático, lo utilitarista y lo evangélico, deban entenderse, acaso, como categorías de lo retórico.

Pero a despecho de su lenguaje figurativo, de sus especulaciones sobre el significado y de sus convicciones acerca de la necesidad de salvar a los indios, Catlin tuvo el gran problema de la credibilidad.

> «Tomé mi cuaderno de notas», escribe en un momento de su descripción de la ceremonia O-Kee-Pa, «e hice varios dibujos de cuanto allí veíamos. También tomé notas de todo lo que me traducía el intérprete. Y al concluir aquella horrible escena ceremonial, que duró una semana o más, lo escondí todo en un agujero hecho en la tierra, al amparo de la leve luz del cielo, incluidos mis pinceles, y lo cubrí con una lona para preservarlo bien... Mis compañeros esta-

3. Hay un paralelismo revelador entre el estilo disyuntivo de Catlin y sus saltarinas especulaciones acerca del significado de la ceremonia.

> ban dispuestos a certificar con su testimonio la veracidad de aquellos dibujos y pinturas» (1841, pág. 155).

Como si de sus profetas se tratase, Catlin tiene a Kipp, a Crawford y a Bogard para dar testimonio, para dar fe de la autenticidad de su informe acerca de la ceremonia de marras en sus *Manners, Customs and Conditions;* a pesar de lo cual sería enteramente rebatido en su informe por esa figura de la etnología norteamericana que fue Henry Rowe Schoolcraft. Éste, en su tercer volumen de su obra *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States,* obra que apareció entre los años de 1851 y 1857, incluye dos artículos de David D. Mitchell, superintendente para asuntos indios en St. Louis, acerca de los mandan, que había recorrido territorio mandan allá por los años 30. El artículo de Mitchell concluye así: «La información acerca de los mandan y de sus peculiaridades y costumbres puede encontrarse en los diarios de Lewis y de Clark... Porque las escenas descritas por Catlin no pertenecen sino a la imaginación fértil de tal caballero». Se encontraba Catlin en Sudamérica cuando tuvo acceso a la crítica que de su trabajo hacían Schoolcraft y Mitchell, merced a una carta que le enviara Alexander von Humboldt, quien le urgía para que escribiese al príncipe Maximiliano de que había pasado un invierno entre los mandan. Pero antes de que Catlin pudiera conseguir una carta del príncipe, dando fe, también él, de que eran ciertos sus informes, cosa que ocurriría allá por 1866, Schoolcraft y Mitchell murieron. A pesar de todo, y en lo que al presente se refiere, la descripción que de la ceremonia O-Kee-Pa hiciera Catlin es bastante aceptada como buen apunte de la misma (véase lo escrito por Bowers en 1950. Y lo que escribiera Matthews en 1873)... Por otra parte, el propio Catlin dudaría de la validez de sus informes durante el resto de sus días.

El día 20 de febrero de 1787, miércoles de ceniza, escribió Goethe:

> «Al final se desata la locura. Las innumerables luces de la noche constituían otro espectáculo enloquecido. Quien ha visto una vez el carnaval romano pierde toda ilusión por volverlo a contemplar. No es un error escribir de ello. Puede convertirse en una pieza, en un motivo de agradable y entretenida conversación»[4].

---

4. Las traducciones son mías... Pero son mucho mejores (Goethe 1982) las de Auden y las de Mayer (1976, 1.ª ed., pág. 228).

Por mera ironía, Goethe, un año después, volvió al carnaval romano. Y en 1789, al regresar a Weimar, publicó un informe acerca de tales fiestas, que le quedó de lo más colorista. Basándose en ello, publicaría tiempo después un pequeño volumen titulado *Das Römische Karneval,* incluido en sus *Italienische Reise*, que es fundamentalmente una reescritura de las cartas y de los diarios que escribiese veinticinco años después de su viaje a Italia[5].

Goethe, sin embargo, olvida seguir la cronología del carnaval romano, que tiene cierta gradualidad. Comienza con la apertura de los teatros allá por el estreno del año nuevo y culmina en el miércoles de ceniza. Parece perturbarle el hecho de que el carnaval, en su opinión, sea una especie de enfermedad que altera el ritmo normal de la vida romana. No observa mayores diferencias con los domingos romanos ni con otros días festivos[6]. Para Goethe, las máscaras y los disfrazados son signos familiares, igualitos a los frailes que acompañan a los cortejos fúnebres a lo largo de todo el año. Cuidadosamente sitúa el carnaval en la calle, en la calle que él considera susceptible de ser descrita más críticamente. (Como Catlin, pues, pone sumo cuidado en describir minuciosamente el lugar de la ceremonia.)

La calle, el Corso, deviene en teatro del carnaval. El escenario es la calzada. Los participantes y los espectadores se hallan ubicados a ambos lados, en las aceras. Y también en los balcones de las casas. Y asomados a las ventanas. Goethe hace la conveniente descripción de los disfraces, de las máscaras, de los carruajes y de los caballos que tiran de ellos (en esa carrera con que concluye la jornada de carnaval cada noche), y lo hace cual si describiera una escena, una representación teatral. Los personajes —disfrazados de guardias, de polichinelas, de esperpentos, unos con ropas ricas y otros con andrajos, etcétera— bien podrían semejarse a los personajes de la Comedia del Arte. (El *quacchero*, resalta Goethe, es como el *buffo caricato* de la ópera cómica; es vulgar, estúpido, enfatuado, tonto...) Los personajes carecen de profundidad. Son emblemáticos en tanto que burlescos. El movimiento en desarrollo del carnaval —la acción— llega a su punto culminante con una

5. Véase lo escrito por Michel (1976) a este respecto.

6. «En concordancia con el estilo de vida romano». (*Das Karneval ist, wie wir bald bemerken können, eigentlich nur eine Fortsetzung oder vielmehr der Gipfel jener gewöhnlichen sonn- und festtägigen Freuden; es ist nichts Neues, nichts Fremdes, nichts Einziges, sondern es schliesst sich nur an die römische Lebensweise ganz natürlich an*; [1976, 1ª ed., pág. 642]).

carrera de caballos nocturna y acaba dramáticamente, tristemente, la noche anterior al miércoles de ceniza... Todo el mundo lleva en su mano un hachón encendido con el que trata de alcanzar el del otro mientras proclama: *Sia ammazzato chi non porta moccola* (que muera el que no porte candela). Y todos tratan de proteger su hachón encendido.

> «Nadie osa moverse mucho más allá del lugar que ocupa, sea de pie o sea de asiento. Parpadea en la noche la luz de cientos de hachones que los participantes agitan por encima de sus cabezas, una vez y otra, mientras el ruido de la masa, el griterío, el humo, el movimiento de los miembros de las gentes que allí están, contribuyen a la creación de un ritmo unívoco en el que cualquier accidente es posible, por cuanto entre esa masa circulan los carruajes salvajemente tirados por caballos entre gritos y toda suerte de insultos» (1976, 1.ª ed.; pág. 675).

La multitud, finalmente, se dispersa. La gente normal va a reponer fuerzas dándose a la bebida y a la comida. La escena, la demostración, concluye. «¡Qué feliz me sentí cuando la locura dio paso al silencioso jueves...!», escribe Goethe. Y es que había fenecido ya el rabioso miércoles de ceniza. Goethe, en una carta fechada en el día 1 de febrero de 1778, escribió lo que sigue: «Es terrible contemplar la locura de los otros cuando uno no se ha contagiado de ese virus» (1976, 1.ª ed.; pág. 681). Como podemos ver, el miércoles de ceniza había dado a Goethe la oportunidad de observar el significado de aquella locura, de aquel maridaje con lo saturnal en el que los roles estaban cambiados, de aquella vulgaridad en los gestos y en las expresiones, de aquel libertinaje, de aquel desorden que tanto conturbaba su ánimo.

En oposición a lo escrito por Catlin acerca de la ceremonia del O-Kee-Pa, con todo su subjetivismo, con todas sus hipérboles, con todas sus metáforas, y también en contraste con lo que Goethe escribiera en su *Sturm und Drang*, escritos mucho menos tensos, en *Viaje a Italia*, donde se incluye *El Carnaval Romano*, ofrece una visión mucho más distanciada, falta de emoción, que sin duda llenará de estupor y de desagrado a los lectores de su *Werther*... (Hay, empero, algunas metáforas «extravagantes» en el texto de Goethe que comentamos, si bien no subvierten los componentes de realidad de lo descrito, cosa que sí ocurre con Catlin.)

En noviembre de 1786 Goethe escribe en Roma:

> «Vivo ahora inmerso en una tranquilidad que desde hace mucho tiempo no experimentase. Mi hábito de contemplarlo y de interpretarlo todo tal como es, mi consciencia, es lo que mantiene abiertos mis ojos. Y mi absoluta renuncia a participar en las cosas me hace sentir bien, me llena de una felicidad muy particular y privada. Cada día observo algún dato reseñable; cada día se me ofrecen cuadros vastos y singulares que contemplar; cosas que, ni siquiera en la inmensidad de los pensamientos y de los sueños, resultan accesibles a la imaginación» (1976, 1ª ed.; págs. 178-79).

Hay mucho de saludable en esa aproximación que Goethe hace a la realidad. Cabe recordar, aquí, que su *Viaje a Italia* tuvo una intención terapéutica, por así decirlo; una intención de revitalizarse, cosa que en muchos momentos le lleva a hablar de una suerte de renacer... (Fairley 1947). «Aquí», escribió por los mismos días, «cualquiera puede parecer serio consigo mismo y sus ojos resultan duros en la mirada, en la percepción... Ello hace que el individuo acuñe una idea de vida, de fuerza, que nunca antes sintiera» (1976, 1ª ed.; pág. 179). Insiste en ver y ver las cosas para desentrañar la mezcolanza de verdades y de mentiras que conforman la primera impresión (véase a Staiger; 1956, pág. 14). Bajo la tutela de Angelika Kauffmann se hizo mucho más aguda y profunda su percepción de lo circundante... Como demuestra Emil Staiger (1956, págs. 15-16), la idea («begriffe», «anschauender begriff»), la teorización, es aquello que salva las distancias existentes entre lo susceptible de mutación y lo que resulta inamovible, lo multipercepcional de un asunto o de un objeto de contemplación. La propia objetividad de Goethe, así, queda inserta en la propia objetividad del sujeto... Su objetividad no pugna contra lo subjetivo. De acuerdo con Staiger (1956, pág. 18), el contraste se produce entre las propias cosas, entre la comprensión que de ellas se hace en su propio seno («ein 'innerliche' Erfassen der Dinge») y su objetiva comprensión, su aprehendimiento. La distancia, pues, y en aras de ese aprehendimiento, de esa comprensión, tanto literaria como figurativamente, deviene en cosa ineludible para la «objetividad»... Aunque, como señala Staiger, Goethe se halla más en comunión con una suerte de perspectiva inmediata, específica, que con el afán de mostrar verdades eternas[7].

7. *Auch wer nur die Dinge will und sonst nichts, erfasst sie in einer bestimmten Hinsicht, von einem bestimmten Gesichtspunkt aus. Dessen wird Goethe*

También Goethe, como Catlin, se sitúa en ocasiones cual si estuviera, como un pintor, ante su caballete. Así parece en su *Viaje a Italia* (ed. 1982, pág. 30), por cuanto no da la impresión de asumir, a propósito del carnaval romano, una perspectiva unívoca. Es más, en el primer párrafo de su obra ya avisa de la imposibilidad de referir, con arreglo a las convencionalidades expresivas, el carnaval... Y es por ello por lo que nos ofrece el evento en su vertiente desordenada y enloquecida:

> «Cuando se trata de describir el carnaval romano sabemos de inmediato que no puede darse una idea clara y precisa de semejantes fiestas. Una masa compacta, viva, sensual, pasa ante los ojos del observador y ya se ha ido y transformado apenas éste intenta aprehenderla con su mirada. Cada uno de sus componentes procede de acuerdo con sus propios dictados. La objeción se nos antoja más seria cuando llegamos a la conclusión, cuando admitimos, pues, que el carnaval romano, su contemplación, no ofrece al extraño delicias particulares; ni siquiera una recreación de la vista que haga más grata la percepción... El espectador sólo quiere ver porque únicamente contempla. No hay ninguna superposición, ninguna visión que vaya más lejos de esa cantidad de gente que se estrecha en las calles; tan sólo el tumulto, la amalgama, puede alcanzar el ojo de quien observa. El movimiento de la masa es monótono; el ruido, insoportable e inarmónico, al final de cada día deja en todos un poso de insatisfacción. Las dudas sobre la bondad de lo contemplado se acrecientan cuando el observador examina sus recuerdos en soledad, en tranquilidad. Aunque será difícil garantizar una descripción en detalle» (1976, 1.ª ed.; pág. 639).

La abstracción, la voluntad de mantenerse al margen, es lo que hace que Goethe asocie el carnaval con el tumulto (Getümmel),

---

sich nicht bewusst. Er ist überzeugt, die *ewig gültige Wahrheit entdeckt und begriffen zu haben, und traut sich zu, sie jedem, der Augen hat and sehen will, zeigen zu können. Da es sich um objektive Erkenntnisse handelt, gelingt das auch. Was Goethe darlegt, ist tatsächlich den wechselvollen Launen, der Stimmung, der Willkür der einzelnen Menschen entrückt und insofern zeitlos und überall gültig. Es fragt sich aber, ob jedermann sich für diese Wahrheit interessiert, ob nicht mancher es vorzieht, die Dinge von einem andern Gesichtspunkt aus, in aderer Hinsicht wahrzunehmen. Darüber haben wir nicht zu rechten und ist ein Streit überhaupt nicht möglich* (Staiger 1956, págs. 17-18).

así como con la inarmonía sonora (der Lärm betäubend); con las masas sensuales e indiferenciadas, amalgamadas en el movimiento, que sin embargo acaban experimentando por igual, en su individualidad, un genérico sentimiento de insatisfacción última, a los ojos del extraño, del extranjero... En su *Viaje a Italia* Goethe habla del extranjero; se define a sí mismo como un extraño, como un extranjero, que por serlo se halla en una posición idónea para contemplar y para analizar el carnaval romano[8]. La tarea de Goethe, pues, no será otra que la de transmitir una sensación de profundo desorden merced a sus descripciones; una descripción, como él mismo dice, en la que se contengan el gozo y el tumulto (*Freude und Taumel*) para llevarlo a la imaginación del lector.

Goethe, sin embargo, no toma ningún puesto de observación que le depare una ventaja digamos espacial, desde la que auparse para mejor contemplarlo todo, para más despegadamente elaborar sus observaciones. No sube a la torre de ninguna catedral, como hiciera en sus días de estudiante en Estrasburgo (Lewes 1949, pág. 67). Camina indiferentemente por el Corso de arriba a abajo. Se mueve indiferentemente en el tiempo y en el espacio. Y salvo en la alusión concreta a los hachones luminosos de la noche anterior al miércoles de ceniza, no especifica en momento alguno la fecha ni el tiempo en que se suceden los eventos que describe... Escribe siempre en presente —un tiempo, por cierto, que permite las vaguedades, las generalizaciones; que da sensación de ausencia de tiempo, en suma—. Como Catlin, Goethe combina —y generaliza con ello— personajes y situaciones; y sólo muy raramente, para dotar de autenticidad y de vida a sus descripciones, dice, habla acerca de cuál fue su relación personal con lo descrito:

> «*Podemos* recordar, entre otros, a un joven que hacía perfectamente el papel de una mujer arrebatada y peleona que no podía ser calmada por nada. Discurría a lo largo del Corso, palpando a todo el mundo, mientras sus amigos aparentaban, entre grandes muestras de sentimiento, calmarle» (1976, 1.ª ed.; pág. 647).

---

8. Si no hay diferencias entre los actores y los espectadores del carnaval —como asegura Bakhtin (1970)—, sí tiene un cierto privilegio en su observación el extraño, el «extranjero», que lo contempla como cosa ajena a sí mismo. Yo dudo, sin embargo, que no haya esa diferencia en la descripción que Goethe, descripción muy teatral, hace. Me atrevería a argüir, incluso, que esa ausencia de identificación es puramente ideológica; una expresión de alerta.

Y, describiendo una batalla de cofetti, escribe:

> «*Vimos*, con nuestros propios ojos, una suerte de batalla en un recinto cerrado... Cuando los contendientes quedaron sin munición, se arrojaron a la cabeza los cestos» (1976, 1.ª ed.; pág. 660).

Más a menudo, sin embargo, Goethe apenas indica su relación con lo escrito a través del pronombre personal en primera persona («urgando en *mi* memoria; *vimos* con nuestros propios ojos»). Mas por el significado, por el razonamiento directo, sabemos que los personajes y los actos no son más que una ilusión especificadora. Cuando escribe, por ejemplo, acerca de las máscaras y de los disfraces fantásticos, dice lo siguiente:

> «*Aquí* un Polichinela llega corriendo con un gran cuerno, a modo de falo, amarrado a su cintura... Persigue a las damas... Y *aquí* llega otro de la misma especie... si bien más modesto e insatisfecho...» (1976, 1.ª ed.; pág. 647).

A despecho de ese «aquí», sabemos perfectamente que estamos con Goethe, que es él quien nos lleva a lo largo del Corso en medio del carnaval. Goethe, de hecho, comienza esta parte de su descripción aludiendo al toque de las campanas del mediodía en el Capitol, toque con el que se anuncia el inicio de un período en el que se hace cierta la tolerancia para con lo licencioso... Aunque nos quedamos sin saber a qué día del carnaval se refiere... En otras partes, por el contrario, acude a figuras alegóricas de tiempo: «Ahora, cuando la noche aparece» (1976, 1.ª ed.; pág. 664), escribe para hablar de la puesta de sol, poco antes de las carreras de caballos... Pero de nuevo nos quedamos sin saber de qué noche habla. Y en otras ocasiones, en tal generalización, la descontextualización de lo espacial y de lo temporal en la descripción de unos hechos queda solventada por un «mientras tanto» *(inzwischen)*, que no sirve para elaborar una coordinación. Como ya he dicho, la función de ese razonamiento directo es puramente retórica; se trata de sumar vida a su descripción para así hacerla más verosímil. Ello es lo que da cuenta de la presencia de Goethe en el lugar de los hechos, y es también lo que apela al «enganche» del lector con lo escrito. Porque, en efecto, hay una dimensión apelativa en el razonamiento directo de Goethe. Conduce a sus lectores a través de una visión —y a una visión— real de un

momento observado, merced a un truco, a un artificio introducido en su texto. Ofrece, por decirlo de alguna manera, la garantía, la seguridad de su presencia en el lugar de los hechos, su testimonio merced a cuya explicitación hace patente al lector la dimensión desordenada de cuanto acontece en el Corso.

Goethe, así, deviene en una especie de mediador entre los acontecimientos y sus lectores; en una especie de guía turístico del carnaval. Está en los márgenes del asunto, fuera... Es la única cabeza pensante ante una multitud tumultuosa —la gente común— que trajina por el Corso. Él es un extranjero, un marginado, un hombre distante que a veces condesciende. Ve algún leve divertimento en el carnaval. Y como Hawthorne y Henry James después de él, no participa de lo que describe. Mantiene su distancia, que a veces nos parece la que en el teatro se da entre los que actúan en el escenario y sus espectadores... Y sólo muy esporádicamente se identifica con los espectadores del carnaval, con los que lo contemplan desde sus sillas y balcones... (1976, 1.ª ed.; pág. 646). Nunca con la masa participante. Describe la hogareña sensación que produce la ropa colgada en los balcones y en las ventanas, así como los tapices que adornan los palacetes y las casas del Corso. O sea, que es como si al abandonar tu casa no creyeses encontrarte entre extraños, aunque sí en una especie de habitación con gente a la que sólo conoces de vista... Goethe no abandona su clase. No asume, ni fenomenológicamente, ni retóricamente siquiera, la subjetividad de los participantes... Es más, en su primera experiencia carnavalesca, un año antes, se mostraba más sensible:

> «Lo que uno encuentra más desagradable es la ausencia de alegría en la gente, que dilapida su dinero para concederse la satisfacción de unos anhelos mínimos... El ruido, en los últimos días, era intensísimo; pero no daba sensación de disfrute».

En su *Carnaval Romano* Goethe se interesa por lo externo, *das Aussere*, por lo que contempla. Pero no se preocupa por lo vivencial, por lo *Innerlichkeit*, de los participantes.

Mas es, sin embargo, con lo que de significado interno tiene el carnaval con lo que Goethe concluye su escrito. Transcurre la fiesta, según sus propias palabras, como un sueño o como un cuento fantasioso, que quizás, según él, deje en los participantes, en el alma de los participantes, alguna huella semejante a la que él pretende dejar en sus lectores... No en vano ha apelado de

continuo a su imaginación y a su entendimiento para construir un todo compacto y coherente. ¿Acaso sugiere Goethe que para que ciertas experiencias participen de algo más que de lo efímero es preciso que sean escritas coherente y ordenadamente? No en vano observa «tales locuras» y nos las cuenta sin duda para darnos noticia cabal de aspectos importantes de la vida humana:

> «Cuando un vulgar Polichinela nos relata indecentemente los placeres del amor, tan necesarios para nuestra existencia; cuando cualquier bujarrón profana los misterios de la vida y del nacimiento en las plazas públicas; cuando una buena cantidad de hachones encendidos iluminan la noche, sabemos que está a punto de concluir la ceremonia» (1976, 1.ª ed.; pág. 676).

Goethe contempla el Corso como un foro en donde toda la vida terrenal obligará al hombre a ser, a la par, actor y espectador al descubierto, sin lugar alguno para moverse libremente, a solas, al margen de otros impulsos que no sean los propios. Las carreras de caballos no son sino un acto que «deja una somera huella en el alma». Aunque, llevado por su imaginería, Goethe destaca:

> «La igualdad y la libertad sólo pueden ser disfrutadas merced a la intoxicación que produce la locura, y ello hace que el deseo pugne por llegar a la cumbre para encontrarse entonces cercado por el peligro, por la voluptuosidad insatisfecha, por una agridulce sensación de ansiedad» (1976, 1.ª ed.; pág. 677).

Reminiscencias de su período del *Sturm und Drang* hay, sin duda, en esta última observación que parece referirse, muy remotamente, al carnaval. Y es que para Goethe el carnaval no es sino un pretexto para la reflexión. No es de extrañar, pues, que apenas se sienta concernido por cuanto ocurre a los participantes. Su único interés radica en él y en sus lectores. Ignorando las virtualidades de lo histórico y de lo colectivo, al igual que Bakhtin (1965), concibe el destino popular como algo determinado ya por una suerte de comicidad terrenal... Y es por ello por lo que Goethe reduce el carnaval a una alegoría convencional, sabida, inexcusable, del destino que espera a los individuos. A través de la alegoría de Goethe, el individuo se estructura y compone del maremágnum, de lo tumultuoso, de lo unidimensional y multitudi-

nario[9]. Goethe, un rey de la broma y de la chanza, un mago de las palabras, un Hermes dando cuenta del carnaval, atravesando los márgenes impuestos al significado por las fronteras, sitúa los eventos en un nivel que, a despecho del estilo de la exposición, a despecho de la teatralización, a despecho del alto contenido retórico, deviene en símbolo de la locura y del desorden. Como Catlin, Goethe busca significados morales en la ceremonia, en el carnaval:

> «Y sin pensar demasiado en el asunto, acabaremos también con la ceremonia del miércoles de ceniza, a la que ha de preceder la meditación, confiando en que ello no llene de tristeza a nuestros lectores. Parecería como si la vida entera no fuese otra cosa que pura reminiscencia del carnaval romano, de tan precaria e insatisfactoria. Quizás fuese conveniente que esa multitud enmascarada considerase, como nosotros, la importancia que tiene cada uno de los pequeños y triviales placeres de la vida» (1976, 1.ª ed.; pág. 677).

Como si de una convencional meditación de miércoles de ceniza, la conclusión de Goethe parece apostar por un retorno a la introspección, a lo contemplativo y al qué hacer con nosotros mismos[10]. Él hace esa vuelta a medida que «vuelve» de la ceremonia que describe. Durante el carnaval, apenas se refleja en medio de tanta mascarada la necesidad de reflexión. Pero con el miércoles de ceniza comienza un período de penitencia, y, presumimos, una vuelta a la introspección, al orden, al individualismo.

El ensayo de Clifford Geertz se titula *Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight*, y curiosamente fue escrito por los tiempos en que apareciera en las pantallas el filme *Deep Throat*. Sin duda tituló así su escrito Geertz para elaborar una suerte de juego, de chiste con eróticas connotaciones —chistes que, según Geertz,

9. Es interesante recordar que Henry James (1873) también incluye una reflexión del miércoles de ceniza en sus descripciones del carnaval en 1873. Se trata de una meditación inspirada por un joven sacerdote que reza por su propia alma en una pequeña iglesia de la colina Palatina en soledad, como James, «manteniéndose en silencio, a pesar de que el carnaval se apoderase de toda la circunstancia de Roma».

10. La función del lector deviene, como dice Michael André Bernstein (1983), «en una suerte de parentesco saturnaliano en el que cada uno resume sus roles habituales merced a la superioridad que brinda el hecho de ser lector».

entenderían los propios balineses—, que se mantiene a lo largo de todo su texto. Los juegos de palabras, las bromas, son cosa frecuente en la etnografía. Se ve obligado a ello el etnógrafo por la distancia existente entre su posición como intérprete de un cierto primitivismo y el mundo de los lectores a que se dirige. Merced al juego de palabras, a la broma, incluso, apela el etnógrafo collusoriamente, con cierta tergiversación, al entendimiento de las gentes de uno u otro mundo. Y quizás fundamentalmente al mundo de sus lectores, pues las relaciones que en él se dan discurren por los cauces de un cierto respeto, de un mucho de hieratismo. Así, por sí mismo, a través de sus bromas y juegos de palabras, tiende un puente para el entendimiento entre los dos mundos.

Se divide el ensayo de Geertz en siete partes tituladas «The Raid» («La invasión»), «Of Cocks and Men» («De gallos y hombres»), «The Fight» («La Pelea»), «Odds an Even Money» («Dinero impar y liquidado»), «Playing with Fire» («Jugando con fuego»), «Feathers, Blood, Crowds, and Money» («Plumas, sangre, manadas y dinero») y «Saying Something of Something» («Diciendo algo acerca de algo»). Sugestivos títulos, sin duda, preñados de una muy urbana combinación de sexo y de violencia, un poco al margen de Mickey Spillane, quizás, a quien no gustan los juegos de palabras de Geertz, sin duda por pensar que en los tiempos en que éste hiciera su trabajo de campo, allá por el año de 1958, los balineses no hubieran entendido tales chanzas. Los títulos sirven para representar, siquiera mínimamente, el espíritu animal que alienta la pelea de gallos entre los balineses; pero, con ello, crea también una relación, hecha a base de guiños cómplices, entre su trabajo como etnógrafo y sus lectores. Éstos, en definitiva, no podrán sino hablar del gran virtuosismo estilístico del autor. Y así autor y lector acceden a lo más alto de la jerarquía del entendimiento.

La obra de Geertz se inicia con una especie de narración humorística que cuenta la entrada en la comunidad, lo cual no deja de ser un género, o subgénero, si se prefiere, de la etnografía. El héroe, el antropólogo, se nos presenta en toda su estereotipación, en su papel de ingenuo, de *naïf*; simplón y no muy seguro de su capacidad, ni siquiera de su identidad, aquejado frecuentemente de una especie de exótico mal, se nos presenta en el medio de lo que hay entre él y el mundo. Casi podemos verlo en el carnaval romano de Goethe. Pronto sale de la abstracción de su propio mundo, aun cuando no tenga un dominio pleno del nuevo mundo que se presenta ante él; ese mundo que se constituirá merced a su etnografismo:

> «A comienzos de abril del año de 1958, mi mujer y yo caímos, tímidamente, con la malaria a cuestas, en un poblado balinés que pretendíamos estudiar como antropólogos que somos. Era un poblado pequeño, de no más de quinientos habitantes, y relativamente remoto, aunque se trataba, en sí, de todo un mundo. Nos introdujimos, como buenos profesionales, en la vida de aquellas gentes, repartiéndonos con ellas la cotidianeidad: aunque aún pensábamos como si no estuviéramos allí. Para ellos, y en cierto grado también para nosotros, no éramos personas sino espectros, gente invisible» (1973, pág. 412).

Aquí, en el primer párrafo de su *Depp Play*, Geertz establece una clara oposición entre él y su mujer frente a los balineses, que viven en su pequeño y remoto mundo. Geertz y su esposa son «antropólogos», «profesionales» e «intrusos». La narración de la entrada que hacen conforma un primer capítulo que, como ya he señalado, lleva por título el de «La invasión», en clara alusión a una entrada policial en el poblado de las peleas de gallos. Ello, en sí, define cuál es la misión que lleva a Geertz y a su esposa hasta el poblado, cuáles son las actitudes que animan su presencia en el lugar... Clama, melodramáticamente, diciendo que no son personas sino espectros, gente invisible tanto para los habitantes del poblado como para ellos mismos; y en verdad parece su llegada, mientras los balineses se dedican a las peleas de gallos, la llegada de la policía. Así son reconocidos, Geertz no ofrece evidencia alguna del altercado, empero... Aunque en el párrafo siguiente se contradice:

> «Pero salvo nuestro caso, y salvo el jefe del poblado, de quien era primo y cuñado a la vez, todos nos ignoraban tal y como suelen hacerlo los balineses. Cuando salíamos por allí, deseosos de conocerlo todo y a la vez inseguros, la gente parecía mirarnos, espiarnos desde unos cuantos metros de distancia a nuestras espaldas, bien tras una peña o tras de un árbol. Nadie parecía apreciarnos; aunque nadie nos demostraba animadversión ni decía cosa alguna desagradable dirigida a nosotros. Aquella indiferencia, por supuesto, era estudiada; los habitantes del poblado seguían todos y cada uno de nuestros movimientos, y se hicieron con toda una extensa información acerca de quiénes éramos y acerca de qué nos había llevado hasta allí. Pero actuaban, simple-

> mente, como si no existiéramos, lo cual, en definitiva, nos dio buena información acerca de sus comportamientos, modos y usos» (págs. 412-13).

Hay, sin embargo, una diferencia entre «no ser persona», entre ser «un espectro», un «hombre invisible» —lo cual no tiene equivalencias posibles en ningún caso— y ser tratado con «estudiada indiferencia». Los Geertz podían ser tratados como si de hecho no estuvieran allí, pero de veras estaban. ¿Cómo podrían, pues, informar acerca de su «no existencia»?

Quiero llamar la atención, en este punto, de lo que, más que una añagaza, podría ser puro estilo de narrador de cuentos; de lo que en este extremo no sería otra cosa que un defecto que preside todo el ensayo de Geertz. En un primer nivel, puramente descriptivo, demuestra su propia subjetividad —su experiencia de los primeros tiempos entre los balineses—, subjetividad que entra en conflicto con la que es propia a los habitantes del poblado. (La experiencia de su esposa, por otra parte, presenta un problema distinto, más bien conceptual: ella queda «despedida», al margen de este cuento de hombres y de gallos... Ya de entrada, su marido habla del «hombre invisible».) Y en lo que a un nivel de interpretación se refiere, percibimos idéntica confusión (ver Crapanzano 1981, 1ª ed.; Lieberson, 1984). Deberíamos preguntarnos el porqué de esa interpretación confusa, aparentemente voluntaria en la información, que acerca de su trabajo nos ofrece Geertz.

A través de las bromas, de los títulos, de los subtítulos y de las simples declaraciones, el «antropólogo» y sus «balineses», podemos verlo, se hallan separados con abismal distancia. En la primera parte de *Deep Play* Geertz y su esposa se nos presentan como personas de lo más convencional. Los balineses, empero, no lo hacen. Aparecen sometidos a la generalización expositiva. Si observamos la frase que empieza «los balineses siempre hacen...», bien podemos pensar en que, más que un informe acerca de un viaje, de una experiencia de campo, se pretende, nada menos, el estudio de todo un carácter nacional. «Sólo como pueden hacerlo los balineses», es otra frase digna de mención; y la que expresa: «la profunda identificación psicológica de los balineses con sus gallos»; o «los balineses nunca hacen cosa alguna de manera simple, pues siempre buscan las formas más complicadas». Y también: «los balineses siempre se desvían del punto central de un conflicto». Así, pues, los balineses nos son presentados, más que a través de una descripción, de una interpretación, a

través de una teorización de la que parte Geertz merced a su propia autopresentación.

Geertz parece asumir ese su estado de «invisibilidad», de «desmaterialización», para convertirse en «una nube o en una partícula de viento»: «Mi mujer y yo, que parecíamos volar en el viento, nos sentíamos frustrados, sumidos en esa duda que te hace experimentar una fuerte sensación de impotencia». Y procede a describir la redada policial en la que pudo recuperar su presencia física, su personalidad. Este pasaje resulta muy significativo, por cuanto en él Geertz habla de sí mismo y de su esposa. O sea, que deja de decir «yo», para expresar el «nosotros»... Y también el «tú» para referirse a sus propias peripecias... Eso, el «tú», le sirve en mayor y mejor medida para sintonizar con el lector, para hacerle partícipe, desde dentro, de sus propias peripecias. Ello es lo que hace que el narrador descienda de su espacio intersubjetivo de entendimiento. Establece una suerte de diálogo con su interlocutor, que no es otro que el lector, de manera que, al cabo de la presentación del libro, el lector no pueda sentirse «enganchado», identificado con los balineses. Sólo recordará, a la postre, figuras contempladas en las tarjetas postales.

A despecho de un entendimiento popular de la gramática, entendimiento según el cual no es el pronombre sino un sustituto del nombre, tenemos, como ha observado —entre otros— Emile Benveniste (1966), una diferencia fundamental entre pronombre personal en primera o en segunda persona («yo» y «tú», y sus plurales), y el pronombre en tercera persona («él», «ella», «ello», «ellos»). El primero y el segundo son un simple índice: se limitan a «relatar» el contexto en el que se produce el descubrimiento. El pronombre en tercera persona remite anafóricamente a lo que antecede, al nombre, y a menudo al nombre propio, en el texto. Así, se encuentra liberado, a medida que habla, del contexto en que se produce el encuentro, el descubrimiento, si bien se halla embebecido en el contexto puramente formal, en lo textual. Su intratextualidad deriva sus significados merced a la descripción textual de los antecedentes. Así, en el ensayo de Geertz, y en muchos textos etnográficos, el «yo»/«tú» del etnógrafo, y el «Yo»/«Tú» del interlocutor del etnógrafo, pasan a convertirse, asimétricamente, libremente anafóricos, en el «yo»; y quizás, por extensión, en el «ellos». En la mayoría de los textos etnográficos, incluido el de Geertz, naturalmente, el «yo», por sí mismo, desaparece salvo cuando de narrar las historietas convencionales de la arribada se trata;

en todo caso, se convierte en una sofisticada voz invisible[11]. Sintomáticamente, «nosotros» es cosa poco frecuente en la etnografía.

La redada supone un momento delicado, turbador... Geertz, el autor, el narrador, es un «yo». Y los balineses son una referencia: son «ellos». Justo cuando los balineses reconocen a Geertz ante la policía, él como un «yo», huye del texto en el capítulo muy significativamente titulado «De gallos y Hombres». El tardío «yo» de la redada («The Raid») compensa definitivamente a Geertz de su «despersonalización» en aquellos primeros días del trabajo de campo descrito... ¿Es así?

Lo que *Deep Play* deja, lo que del libro permanece, es una continua oscuridad, una sombra devenida del entendimiento de Geertz acerca de los balineses a medida que los describe. Sin evidencia alguna, les confiere toda suerte de experiencias, de significados y de intenciones, motivaciones, disposiciones y entendimientos. Escribe, por ejemplo, esto:

> «En la pelea de gallos, hombres y bestia, lo bueno y lo demoníaco, el *ego* y el *id*, el poder creativo de la masculinidad y el poder destructivo de lo animal, se funden en una sanguinaria ceremonia; en un drama cruel, violento, de muerte... Puede apreciarse cuando el propietario del gallo vencedor toma la cresta del perdedor, y se la lleva a casa para comerla, cosa que hace a medias entre el reconocimiento social, la satisfacción moral, el disgusto estético y el divertimento caníbal» (págs. 430-21).

No debe obnubilarnos la sensibilidad guiñolesca de Geertz. Debemos preguntarnos, por el contrario, lo que sigue: ¿en qué medida atribuye un «reconocimiento social», «una satisfacción moral», un «disgusto estético» y un «divertimento caníbal» a los balineses? ¿Acaso se refiere a todos los hombres balineses? ¿A cierto hombre en particular? Geertz, como Catlin, apunta en buena dirección; más, al contrario que el propio Catlin, no acierta a describir con viveza lo contemplado, pues cambia su significación, cosa que Catlin no hace al describir la ceremonia del O-Kee-Pe entre los mandan.

Hacia el final de su ensayo, y como si sacara un conejo de su chistera, Geertz tranquilamente declara que la pelea de gallos

11. Aquí estoy simplificando. El «yo» del etnógrafo debe ser cuidadosamente examinado en sus trabajos, en sus informes específicos, pues también puede asumir múltiples funciones casi simultáneamente.

es todo un arte que él puede explicar desde una perspectiva absolutamente occidental: «Como cualquier arte, como cualquier forma artística, la pelea de gallos trastoca, altera lo ordinario, la experiencia diaria comprensible y verificable en los términos que se dan a los hechos y a los objetos de los mismos, cuyas consecuencias prácticas deben ser cambiadas, y acaso reducidas, al nivel de su apariencia plena. De ahí podrá articularse una significación explicativa más poderosa y clara» (pág. 443). Debemos preguntarnos: ¿Para quién debe articularse la pelea de gallos como una experiencia de lo diario en sus significaciones, a fin de hacerla más perceptible? Después de establecer semejanzas entre la pelea de gallos y *El Rey Lear* y *Crimen y Castigo*, Geertz afirma:

> «La muerte y la masculinidad, el coraje, la oración, la derrota, la beneficencia, el trastoque, componen una estructura totalizadora que, sin embargo, permite entrever cada una de las potencialidades propias a la esencia natural de estos componentes. Esa esencia, a la vez, los conforma, los hace, los construye, para elaborar un significado histórico, visible, tangible y susceptible de interpretación, por real en su más alto sentido. Imagen, ficción, modelo, metáfora, la pelea de gallos es pura expresión. No apacigua las pasiones del grupo social (como puede acontecer en sus juegos con el fuego), pero, en su manifestación sanguinaria, en su ofrecimiento a la contemplación comunitaria, en su manifestación como suerte de intercambio economicista, las desplaza» (págs. 443-44).

Debemos continuar preguntándonos cosas: ¿quién detenta la perspectiva histórica necesaria para elaborar esa construcción? Geertz parece ignorar por completo que *El Rey Lear* y *Crimen y Castigo* son obras marcadas, tanto cultural como lingüísticamente, por la tragedia y lo novelesco; son representaciones de un orden muy particular, que deben ser leídas teniendo en cuenta las constantes que las motivaron: y Geertz no ofrece prueba alguna de que la pelea de gallos tenga esa significación cultural para los balineses. Amontonando imágenes sobre imágenes —«imagen», «ficción» y «metáfora»— Geertz parece intentar una suerte de morigeración de su propia ansiedad por elaborar una teoría, aunque ello haga que sus problemas, a la hora de interpretar, crezcan. (La imagen, la ficción, el modelo y la metáfora, desde luego, no hallan equivalencias con el espectro, con la invisibilidad del hombre.) Las peleas

de gallos son, para los balineses, eso: peleas de gallos. Y no imágenes, ni ficciones, ni modelos, ni metáforas... La pelea de gallos no lleva el estigma, para ellos, de lo imaginario, de lo ficticio, de lo modélico o de la metafórico; categorías, todas ellas, que no poseen para los balineses ningún grado de lo interpretativo[12]. Quizás no sea accidental que en uno de sus párrafos Geertz describa la pelea de gallos como «inquietante»: «La razón de la inquietud que suscita, se debe a que, clamando por la salvación, se entrevé la dimensión de la experiencia normal de los balineses, sin imaginaciones posibles... Y esa visión parece ser consecuencia de un oscuro punto de vista»... Otra pregunta más: ¿para quién es inquietante la pelea de gallos?

En las páginas finales de su *Deep Play*, Geertz compara la pelea de gallos al texto. Habla de «la lectura de los balineses en su propia experiencia»; de «la historia que a sí mismos se cuentan los balineses»; habla de una especie de metacomentario: «Se trataría de decir algo sobre cualquier cosa». Y clama por el antropologismo a fin de «penetrar» en algo que le parece intrincado. Para Geertz, el texto interpretativo, la pelea de gallos, es un drama jerarquizador. Y con un lenguaje intencionado aventura el porqué los balineses se dan a las peleas de gallos: «Los balineses acuden a las peleas de gallos para encontrarse con lo que como hombres han perdido, con eso de lo que como hombres se han despojado, a fin de reabsorber una suerte de autoconsciencia moral... A través del ataque, del tormento, del cambio de roles, del insulto; a través de la furia excesiva, el balinés se siente triunfador o hacedor de leyes» (pág. 450).

De manera que, según vemos, afirma que la subjetividad del balinés es la subjetividad de la pelea de gallos.

> «Una y otra vez, acto tras acto, la pelea de gallos inhabilita a los balineses, tanto como a nosotros, lectores, nos inhabilita *Macbeth*, para contemplar la dimensión de su propia subjetividad. En la medida en que son espectadores de una lucha tras otra, con la mirada activa del que participa y a la vez contempla (como si la pelea de gallos no fuera más que un espectáculo deportivo), llega a hacérsele familiar su propia subjetividad, a tal extremo que la desconoce, pues

12. Uno debería considerar si el estatus ontológico de los balineses equivale de veras a las categorías occidentales.

participante de un rito objetivo no hace sino abrir las puertas de su objetividad» (págs. 450-51).

¿De quién habla Geertz? ¿Cómo puede todo un pueblo hacer una conveniente distribución de su propia subjetividad? ¿Acaso no hay suficientes diferencias entre un texto, un comentario, un metacomentario, un drama, un deporte, un cuarteto de cuerda e incluso varias vidas? ¿Acaso ha hecho abandono, el profesor Geertz, de todas las disecciones analíticas que caracterizan el éxito (y también el fracaso) de su civilización? Con idéntico colorismo al de Catlin, Geertz concreta metáforas, las cuales, si bien abstractas, no dejan de ser luminosas, y que subvierten tanto su descripción como su interpretación... Y que subvierten, de paso, su propia autoridad. Su mensaje, en definitiva, no resulta convincente.

Al margen de sus pretensiones fenomenológicas y hermenéuticas, hay en *Deep Play* una falta absoluta de entendimiento de los nativos y de su manera de ver las cosas. Hay, únicamente, un entendimiento construido a través de la interpretación del entendimiento de los nativos. Geertz no ofrece evidencias, datos que justifiquen su proceso de intenciones, sus asertos acerca de la subjetividad de aquellas gentes, sus pregonadas experiencias. Sus construcciones de las construcciones de las construcciones no van más allá de una simple proyección, borrosa y confusa por lo demás, de sus propios puntos de vista, de su propia subjetividad, vicios con los que pretendiera, nada más y nada menos, la construcción de todo un sistema interpretativo de las gentes por él estudiadas.

Finalmente, y como para justificarse en base a datos puramente antropologistas, para substancializar su autoridad interpretativa, Geertz refiere en su *Deep Play* que la cultura es «un amalgama de textos, que a la vez se entrelazan, textos que debe el antropólogo leer e interpretar por encima de los hombros de quienes se los cuentan, de esos a quienes pertenecen»[13] (págs. 452-53). La imagen no puede ser más dislocada: hacer porciones, o no hacerlas, de un texto. Lo cual supone una suerte de asimétrica relación del «nosotros» con el antropólogo que se halla por encima y a espaldas de los nativos, aupado en la cumbre de su propia jerarquía definidora del entendimiento. Para mí, ello es reflejo de que el drama narrado en «The Raid» no es sino un índice en el que los

13. Consúltese mi discusión (Crapanzano 1981, 3.ª ed.) acerca del texto y de sus metáforas. Decía yo que, a pesar de cuanto afirmen ciertos críticos literarios, la abstracción en el texto, su fuerza retórica, lastra sus virtualidades.

participantes en tal encuentro etnográfico, si bien participan juntos en la narración, quedan separados por culpa del estilo. Nunca se da una relación yo-tú, un diálogo; dos personas que digan, una a la otra, qué interpretaciones hacen del mismo texto leído; ni siquiera dos personas que lean lo mismo y que lo discutan cara a cara... Sólo se da una relación yo-ellos... Y, como se ha podido comprobar, en esa relación el yo desaparece de continuo para ser reemplazado por una voz «invisible», inidentificable, pero, eso sí, de mucho respeto, de suma autoridad... Una voz que declara que el *yo* transforma, y confiere entidad, a las experiencias de *ellos*.

En la etnografía tradicional rara vez se describe, en los informes, el encuentro entre las gentes sometidas a estudio y el antropólogo. A menudo, como en el caso del *Deep Play* de Geertz, la actividad prolijamente descrita —la pelea de gallos, un carnaval, las ordalías, e incluso la forma de llevar los cestos y hasta la preparación de la carne— no se nos presenta como un hecho simple y único en sus propias manifestaciones, sino como una transformación, como una representación casi teatral. Frecuentemente trazamos un cuadro general. Las observaciones, hechas merced a lo que consideramos un punto de vista ventajoso, el nuestro, hallan parangón y se complementan con nuestro ideal platónico de la representación. Catlin y Goethe describen una representación simple; mas, a despecho de sus razonamientos directos y de ciertas locuciones de tipo muy particular, caen en una generalización plena. Geertz, quien en apariencia ha sido espectador de muchas peleas de gallos, no describe ni una. Él construye las peleas de gallos entre los balineses e interpreta su propia construcción del evento; él, pues, es autor de las «peleas de gallos». Su narración convencional de la llegada al campo de estudio cumple la función razonadora, pretextadora, que cumplía en Catlin o en Goethe cuando hablaba del «aquí» y del «ahora». Ello da al texto una ilusión de especificidad donde no hay referencia alguna ni al espacio ni al tiempo; donde no hay siquiera un punto de vista ventajoso desde esas perspectivas. Ello atestigua esa situación del etnógrafo desde la que considera su propia presencia como valor en sí, como autoridad suficiente.

En *Deep Play* el problema de la construcción autoritaria del etnógrafo se complica más, si cabe, con las pretensiones fenomenológicas y hermenéuticas del autor. Ni Catlin ni Goethe ejercitan un esfuerzo sustancial por describir las experiencias de los participantes en las ceremonias y ritos observados. Catlin asume la visión

de un indio mandan sólo de forma retórica. Para él, el rito del O-Kee-Pa es puro impacto [«esta parte de la ceremonia», dice, «esa tortura, es ciertamente turbadora, impactante, y resulta tan increíble vista como leída» (1857, pág. 157)]. Pero se resiste a hacer la más mínima interpretación al respecto. Sólo fragmentariamente accede a explicarse el paroxismo presenciado. Para Goethe, el carnaval romano deviene en alegoría del destino individual. No es, por supuesto, algo extraño, poco familiar. Goethe puede, por ello, representarlo como si de una función teatral conocida —la *commedia dell'arte*— se tratase, para que coincida su narración literaria, en lo que a ritmo se refiere, con el trepidar del carnaval. Puede parecernos, tal alegoría de Goethe, una travesura, un juego literario acaso decadente, pero asumible. Para Geertz, sin embargo, la pelea de gallos es toda una metáfora gigantesca de la organización social de los balineses. Y, además, cerrada en sí misma. Más que una disertación acerca del significado de la pelea de gallos para los balineses, Geertz, a despecho de las consideraciones que sobre ese respeto tengan éstos, elabora una metodología para el autoentendimiento —ahí es nada— de los balineses. Pero sí llega, en su ensayo, a trazar los límites entre la objetividad y la subjetividad interpretativa para una lectura cultural. Su virtuosismo interpretativo es lo que salva sus convicciones etnológicas. Más que de un significado moral versa acerca del significado metodológico. Catlin clama por la salvación de los mandan; Goethe, por el disfrute de los pocos momentos de goce; Geertz, por lo hermenéutico. En estos tres ejemplos aquí citados, los eventos descritos quedan subvertidos por la historia transcendental con que son representados. Quedan sacrificados a la función retórica del discurso literario elaborado a partir del propio discurso que de sus asuntos hacen los indígenas. El sacrificio, la subversión de lo descrito, la reinvención de los hechos y de los eventos, queda enmascarada, en el análisis final, no ya por la retórica, por la hipotiposis, por la teatralidad y por el virtuosismo interpretativo, sino por la autoridad del autor como tal, quien, cual acontece en todo texto etnográfico, se sitúa por encima y por detrás de las experiencias que pretende describir. Pero muy frecuentemente olvida el etnógrafo que los nativos, como Eduard en las *Afinidades Electivas* de Goethe, no soporta a nadie que lea a sus espaldas o sobre sus hombros. No es que cierre el libro del que lea; mas proyecta sombra sobre sus páginas. El etnógrafo, naturalmente, también puede proyectar su sombra sobre las páginas del libro. Y quizás sea por

esa razón por lo que yo podría concluir este ensayo narrando mi arribada al papel en donde ha sido escrito, pues Zeus bien comprende a Hermes cuando éste le promete que no dirá mentiras aunque tampoco toda la verdad.

RENATO ROSALDO

DESDE LA PUERTA DE LA TIENDA DE CAMPAÑA: EL INVESTIGADOR DE CAMPO Y EL INQUISIDOR

Se pretende, en estos papeles, desvelar la anatomía de la retórica etnográfica mediante la exploración de las formas de autoridad y de representación que se contienen en dos libros merecidamente clásicos: *The Nuer,* de Evans-Pritchard, y *Montaillou*, de Emmanuel Le Roy Ladurie. El primero, publicado en 1940, viene siendo reconocido desde entonces como un trabajo etnográfico ejemplar. El segundo, publicado en 1975, y debido a un notable historiador francés de lo social, ha sido recibido, aclamado, como paradigma de los usos innovadores y de la búsqueda de un análisis etnográfico de los villorrios del siglo XIV francés. El trabajo de Le Roy Ladurie, entre otros experimentos tanto en el terreno de la historia como en el de la antropología, viene siendo tenido como revelador de esa apertura deseable a las posibilidades de la historia etnográfica[1].

Le Roy, en ciertos aspectos, juega con trucos y artificios ya obsoletos en su tierra, lo cual, sin embargo, hace que de tales usos surja una mezcolanza que convierte su trabajo, por igual, en multicultural y en interdisciplinario. Un trabajo antropológico

---

1. Esta relación estrecha entre la Historia y la antropología viene ya desde los tiempos de Herodoto y Tucídides. El propio Evans-Pritchard escribió tanto de Historia como de antropología, y Le Roy Ladurie impartió un curso en el Collège de France bajo el título de «Historia etnográfica». Este campo de investigación, sin embargo, ha sido revisado recientemente por Bernard Cohn (en 1980) y Natalie Davis (en 1981).

que aspira a convertirse en análisis completo, totalizador en su etnografismo, es cuanto se nos aparece en *Montaillou* en un estilo que llamaríamos clásico, si bien más fuera de los usos habituales que puramente innovador. Desde esta perspectiva, el trabajo de Le Roy Ladurie adquiere un valor estimable, distintivo. Nos ofrece un espejo en el que hacer la conveniente crítica de la autoridad y de los modos descriptivos que son comunes en la retórica etnográfica, particularmente influida, en estos aspectos, por Evans-Pritchard. En este contexto debe ser valorada la obra de Le Roy Ladurie; como análisis de las disciplinas que son comunes a la retórica establecida... Una lectura cerrada de las dos obras que aquí se citan, no deparará sino una perspectiva superficial de cosas que merecen ser contempladas con amplitud, en toda su extensión. Una lectura cerrada no ayudará al desarrollo de una argumentación que es perceptible en los pasajes narrativos de las obras. Lo que de representación pueda perderse en ellas, y merced a lo dicho, se gana en intensidad.

La valoración de *The Nuer*, desde el ángulo de visión que ofrece la lectura de *Montaillou*, nos depara una figura singular: la del etnógrafo, la del investigador de campo, en semejanza con el inquisidor del siglo XIV cuyos documentos usa Le Roy Ladurie. El historicismo, los trabajos de investigación histórica, sirven al autor para establecer la autoridad, el punto de partida, y desde ahí elaborar una construcción objetiva revelada a través de la literatura propia al informe etnográfico. El autor, en adición a lo dicho, llega a trazar una clara caricatura de su modelo. Y en los usos de la iluminación objetivadora, tales elementos de exageración despojan de sus velos lo extraño y revelan una práctica discursiva tomada como garantía, como valor antropológico en sí. Es, en suma, una práctica que, si bien no resulta peculiar, deviene en una cierta normativa sobre la que establecer lo textual en la disciplina que nos ocupa. Un rodeo, una vuelta sobre la obra de Le Roy Ladurie, confío en ello, servirá para desarrollar una perspectiva más crítica de la etnografía gracias al ensamblaje tanto del puro trabajo de campo como de la retórica descriptiva.

Mi lectura de los escritos etnográficos de Evans-Pritchard, por otra parte, ha estado presidida siempre por el dictado de Santayana, según el cual quienes olvidan su pasado están siempre condenados a repetirlo merced a los reaprehendimientos, a la reapropiación de trabajos antiguos, lo que puede condicionar en gran medida el análisis que se contenga en trabajos futuros. Cada crítica históri-

ca, como cuentos inspirados y a la vez cautos, puede dirigir las vías por las que cambie el discurso etnográfico futuro.

El uso y el abuso de la autoridad etnográfica

Emmanuel Le Roy, en su trabajo, toma prestada, por así decirlo, la autoridad que confiere la disciplina para transformar a los labriegos del siglo XIV, «para transformar su testimonio directo» (como lo hiciera el inquisidor Jacques Fournier en su registro), en un documento informe acerca de la vida en los villorrios del sur de Francia durante la época[2]. Se divide el libro en dos partes: una ecológica y otra arqueológica. La primera delimita las estructuras que permanecen inalterables a lo largo del tiempo *(longue durée)* y de los usos culturales *(mentalités)*.

La parte ecológica comienza con unas consideraciones acerca de lo que rodea a las estructuras físicas y a las estructuras de dominación (Capítulo I), comprendidas tanto en el equipamiento del pueblo como en lo inicios de la vida humana en el mismo (Capítulos II y III), y concluye con toda una exposición, con todo un retrato, acerca del pastoreo trashumante (Capítulos IV, V, VI y VII). Le Roy Ladurie opone la vida en las haciendas, ejemplarizada por la vida de los clérigos, a la vida que llevan los pastores en las montañas, epitomizada en la persona de Pierre Maury. (Y los pastores, en una quizás anómala manera discursiva, reciben un tratamiento más extenso, y acaso más idealizado, que el que se dedica a los moradores de las haciendas en los villorrios). La parte que llamamos arqueológica del libro, se inicia con el lenguaje del cuerpo y culmina con tono picaresco, acerca del sexo, de la libido, del ciclo de la vida (matrimonio, niños, muerte), acerca del tiempo y del espacio, de la magia, de la religión, de la moral y acerca del otro mundo, del más allá. A través de todo ello, pero siempre desde fuera, el narrador puntea su texto con citas resaltadas en letra cursiva, que sugieren el discurso directo, sin intermediario alguno, del labriego, presentado como si el autor hubiera sido testigo de los acontecimientos.

Le Roy Ladurie comienza por describir su documentada creación en estos términos:

2. El problema de la autoridad etnográfica ha sido finamente analizado por James Clifford en un ensayo que data de 1983.

> «Si pensamos en la existencia de extensos estudios referidos a los labriegos y a sus comunidades, nos daremos cuenta de que, sin embargo, todo ello apenas nos sirve, pues se nos ofrece poco material para ello, con el fin de elaborar una especie de testimonio de los labriegos vertido por ellos mismos. Ésta es la razón por la que en el Registro Inquisitorial de Jacques Fournier, Obispo de Pamiers, en Ariège, allá por el Comté de Foix (ahora Sur de Francia), desde 1310 a 1325, se ofrecen datos de capital interés para elaborar un texto semejante».

Se dice claramente en el comienzo, pues, que el lector tendrá ante sí una evocación de la vida de los labriegos en el siglo XIV. Las ricas y vividas descripciones, que quizás no hallen parangón en ningún otro texto descriptivo de la vida de los villorrios medievales, hacen, en efecto, la conformación de un texto, de una lectura particularmente etnográfica. Los labriegos, aquí, son «textualizados» de manera que cobren las informaciones que sobre el pasado se dan caracteres de confesión, de testimonio acerca de su propia existencia. Así las voces medievales de los labriegos, si bien tamizadas por el expositor, por el amplificador de las mismas, llegan al lector presente una suerte de beneficioso escepticismo acerca de la tendencia, común entre los especialistas, que lleva al etnógrafo a presentarse como un ponderado, como un esforzado investigador y comunicador, a la vez que traductor, de culturas.

Situado en los márgenes, desde fuera, el tono inocente del historiador es razón suficiente para la pausa. ¿Cómo puede su dato («el testimonio directo y de viva voz de los labriegos») haber permanecido intacto, sin contaminación del contexto de dominación («el Registro del Inquisidor»)? Después de todo, el inquisidor ofrece los testimonios como confesiones; no los concibe, siquiera, como conversaciones de la vida diaria. ¿Cómo puede, entonces, separar el historiador el dato obtenido de los instrumentos a través de los cuales le llega?

Le Roy Ladurie toma como apoyatura de la autoridad de su informe la estrategia que es propia al novelista dado al realismo[3]. Llega al extremo. Da nombres, adjudica títulos, cita lugares concretos y refiere fechas exactas. Da, incluso, unos datos exactos

3. Para una clara caracterización del realismo, véase a Culler (1975). Y para una revisión más en profundidad del *Montaillou*, entre otras cosas, así como de las valiosas luces que aporta el realismo, consúltese a Clifford (1979).

y sumamente expresivos acerca de Jacques Fournier y de su carácter, tomándolo desde el día de su nacimiento hasta sus nombramientos como obispo y como cardenal, para llegar a su elección, en 1334, como Papa de Avignon con el nombre de Benedicto XII. Fournier, según el informe de Le Roy Ladurie, aparece como un hombre de mucha ambición, de muy buena disposición para emprender cosas y de mucho talento. Y tiene el lector la impresión de que el propio inquisidor es quien diera al autor los datos para elaborar una obra en detalle, un informe fidedigno, seis siglos después.

Consideremos, por ejemplo, el pasaje en el que Le Roy Ladurie hace el retrato de Fournier presentándolo como un inquisidor infatigable en la búsqueda de información:

> «Algunos detalles pueden ser suficientes para mostrar la forma en que fuera elaborado nuestro informe. El Tribunal de la Inquisición de Pamiers trabajó 370 días, entre los años de 1318 y 1325. Se produjeron, en esos 370 días, 578 interrogatorios. De ellos, 418 fueron de acusados y 160 fueron de testigos. En estas ocasiones, contabilizadas por cientos, se trataron noventa y ocho casos. El Tribunal estableció un récord en 1320, con 106 días de trabajo; en 1321 trabajó durante noventa y tres días; cincuenta y cinco en 1323, cuarenta y tres en 1322, cuarenta y dos en 1324 y veintidós en 1325».

La relación de datos y de números, dados uno detrás de otro a la manera de los resultados deportivos, no tiene sino el objeto de persuadir a los lectores de la objetividad y de la mesura, además de la autoridad, con que la Inquisición llevaba sus asuntos. El sumario cuantificador concluye con un informe, año por año, del trabajo del Tribunal de la Inquisición, ordenado en idéntico sentido: de mayor a menor. Aquí, Le Roy Ladurie, haciendo gala de un cierto estatismo estilístico, retórico incluso, nos ofrece el dato según el cual, y ante todas las apariencias, las investigaciones de Fournier fueron exhaustivas y concluyentes. El inquisidor, de acuerdo con el investigador, fue más un instrumento para obtener información que un hombre enajenado por la voluntad de hacer que supuestos herejes confesaran su culpa.

Le Roy Ladurie finaliza su introducción, empero, haciendo una franca afirmación que trata de la desigualdad, de la diferencia de niveles, que existía entre el inquisidor Fournier y sus investiga-

dos, tal y como sigue: «La declaración del acusado ante el Tribunal presidido por el Obispo, comenzaba con un solemne juramento hecho sobre los Evangelios. Y continuaba en una suerte de diálogo a todas luces desigual». Admite lo del «diálogo desigual» y muestra su repulsa; mas, como diciendo «lo siento», pasa de inmediato a otras historias... El autor, simplemente, se ha limitado a abrir las entendederas al poder y al conocimiento, cercenando, más fuertemente que antes, los escrúpulos que pudiera mostrar hacia los métodos de Fournier y sus pesquisas como sigue:

> «En todos los otros casos que han procurado material de trabajo para este libro, el Obispo parece confinado al rastreo implacable de los pecadores. Las confesiones que hacen los acusados versan acerca de sus propias vidas diarias, acerca de su cotidianeidad. Unos corroboran las de los otros, pero en cuanto aparece alguna contradicción, Fournier trata de limar las discrepancias preguntando otros detalles, más cosas, a los presos. Lo que le movía, en suma (aun a pesar de lo odioso de sus formas), era el anhelo, el deseo de conocer la verdad».

El documento, tomado en su valor testimonial, procura, es cierto, buena información acerca de los usos y costumbres que eran propios a los labriegos del siglo XIV. En este contexto Le Roy Ladurie utiliza frases a medias entre lo irónico y la seriedad, y hace del inquisidor una especie de inocente colegial describiéndolo como una de esas gentes que parecen «maestrillos pedantes»[4]. Desplegando los procedimientos y tácticas que hiciera familiares Michel Foucault, invoca el narrador la verdad en orden a suprimir la valoración que el poder atribuye a los documentos. Su caracterización de Fournier, de su meticulosidad escolar, hace que se cierna nuestra atención sobre los aspectos más comunes de la vida de las gentes de la época y que nos interroguemos acerca del valor real de los «documentos» que nos aportan noticias del tiempo estudiado.

---

4. La visión que tiene Le Roy Ladurie de la Inquisición, muy probablemente venga dada por los historiadores de lo legislativo, quienes consideran a la Inquisición como un paso imprescindible en el desarrollo de la investigación racional. Para una crítica incisiva de este punto de vista historicista, consúltese a Asad. Mis opiniones a este respecto, como las del propio Asad, mucho deben a la obra de Michel Foucault (1977; 1978, 1.ª ed.).

Le Roy Ladurie ha liberado el documento del contexto histórico en que se produjo. Su introducción, en definitiva, hace que el documento parezca un hecho, una consecuencia del autoritarismo, quedando así enmarcado entre los márgenes de la política de dominación. Las «verdades» contenidas en los informes de la Inquisición pasan, pues, a ser simple materia susceptible de servir a unos informes, y no suponen una estratificación hecha por ciertas gentes (los labriegos) para un sujeto (Fournier) dentro de una situación muy específica (La Inquisición). El documento histórico es contemplado como si de la creación de una ciencia imparcial se tratase. No solamente ha separado de sus informes, de su acumulación de datos, las declaraciones de los inocentes. Pues obvio es decir, en la introducción que hace a la figura central, el inquisidor Fournier, que éste no volverá a tener un lugar de importancia en el resto de la obra.

El uso y el abuso de la descripción retórica

En el cuerpo de su libro, Le Roy Ladurie se embadurna con la muy alta autoridad que confiere la ciencia etnográfica. En abundancia de ello (como se percibe en el resto de la obra) sigue la táctica del etnógrafo consistente en relegar a la introducción a ciertos pasajes las discusiones que suscita la política de la dominación en el aprehendimiento, en el conocimiento que de las gentes estudiadas hace. El texto, por ello, no ofrece una discusión abierta, no vuelve sobre sí mismo para referir cómo ha sido elaborado. Aposentado en su autoridad, Le Roy Ladurie cubre esa revelación introductoria del *Montaillou* so pretexto de haberse basado en un documento religioso, de represión religiosa. Lo que a continuación se cita constituye, en fin, todo un ejemplo de cómo la representación de una pesquisa inquisitorial puede tener los tintes de todo un informe etnográfico y neutral:

> «En muy raros casos los informes recogen el testimonio de mujeres jóvenes casadas según los dictados de su corazón. El inquisidor, no obstante, sí recoge, habla, de un buen puñado de hombres jóvenes que lo hicieron. Pero en la institución del matrimonio, en el contraerlo, la mujer era relegada a la categoría de puro y simple objeto; objeto amado, u objeto odiado, tanto daba... Dependía del caso. El historiador, a este respecto, no halla sino una densa capa de silencio».

O sea, que el historiador, como se ve, queda atrapado por el mito etnográfico de su propia apropiación. El etnógrafo actual a despecho de la idealización que pueda serle común, resulta tan poco neutral como lo fuera el propio inquisidor Fournier, llegado el momento de recabar la información que requiere, por muy omniscente que se pretendan sus métodos de análisis, sus instrumentos de trabajo. Lo que bien a las claras revela el informe del inquisidor es que las mujeres labriegas de Montaillou no contaban ante la corte de interrogantes sus pasiones. Lo que significa que su reluctancia a confesar aspectos mágicos de sus amores heréticos, no era sino reticencia —acaso mutua— ante la condición masculina de aquellos inquisidores y ellas, cosa que, para el historiador, queda simplificada con la reduccionista alusión a una suerte de «cultura de silencio» que ciega cualesquiera posibilidades de valorar las evidencias... Así, y con muy poco sentido, Le Roy Ladurie declara solemnemente que las cosas que confesasen ante la Corte aquellas mujeres es un aspecto de esa su «cultura del silencio».

El historiador adopta la autoridad etnográfica para suponerse capaz, así, de aprehender, a despecho del tiempo, las últimas formas medievales de vida entre los labriegos. Su sentido de la intitulación pretende, ni más ni menos, la aprehensión directa de las instituciones históricas más arcaicas y los significados culturales de las mismas. Sobrevolando por los problemas de la traducción, Le Roy Ladurie deplora, critica, la falsa autoridad etnográfica de la polifonía; a pesar de lo cual pretende que sus voces y las voces de los labriegos conformen un todo. Aunque haya citas italianizantes (los labriegos, que en su mayoría se expresaban en occitano, eran traducidos al latín por el Tribunal de la Inquisición, y de ahí, a su vez, al francés moderno por el historiador). En definitiva, la relación entre el historiador y las gentes objeto de su estudio no puede más que llevar al lector una sensación de falta de sensibilidad motivada por las relaciones de poder que quien escribe demuestra en el análisis de las diferencias culturales.

Implícito en los *anales* como noción paradigmática, el término *estructura social* incapacita al historiador para afirmar que las gentes estudiadas, y los hechos mismos, llegan a él pues tales estructuras permanecen con pocas variantes a lo largo del tiempo *(longue durée)*. En la descripción que sigue, por ejemplo, descripción de Montaillou, podemos apreciar cómo Le Roy Ladurie evoca para sus lectores un sentido de continuidad entre la villa medieval y la moderna:

«La villa de Montaillou, vista desde lejos, desde lo alto, da la impresión de que fuera construida en hileras... En tiempo más recientes, la villa se extendió más allá del amparo del castillo a cuya sombra se levantase, y se halla, en el presente, situada en pendiente. En el siglo XIV, como hoy, las sinuosas calles de la villa conducían, en descenso, hacia la iglesia... En tiempos de Jacques Fournier, al igual que en el presente, Montaillou estaba lo suficientemente alta y era lo suficientemente fría como para que se dieran buenas cosechas de uva de vino».

En un pasaje en donde Le Roy Ladurie tematiza más el continuismo que los cambios, sitúa en el espacio el entonces y el ahora. Ve la continuidad en las calles sinuosas y, muy particularmente, en la altitud y en el clima... ¿Podría haber cambiado mucho, desde el siglo XIV, la altura y la climatología de la región?

Tal sentido de la continuidad a lo largo del tiempo lleva al historiador a enfrascarse en un significado a lo que parece cardinal: el anacronismo. Le Roy Ladurie, por ejemplo, encuentra así la estructura social que busca para establecer su análisis:

«La célula básica no era otra cosa que la formada por la familia de labriegos, la cual tomaba cuerpo, precisamente, en el establecimiento de un hogar y en la vida diaria del grupo residente bajo un mismo techo. En el lenguaje local, esta entidad recibía la denominación de *hostal (ostal)*; y en el latín de los inquisidores era llamada *hospicium*; o, más frecuentemente, *domus*... Debe tenerse en cuenta que las palabras *ostal, domus* y *hospicium* poseían un significado inextricable para la familia y para la casa».

Sin duda, la sustancialidad material de la vivienda, lleva al historiador a estructurarse una construcción completa, un bloque, de la villa. Se siente libre para mezclar el hábitat y la familia, como si ambas cosas fueran una entidad única, simplemente porque en las referencias encontradas aquellos moradores mentaban ambas instituciones cual si fueran una[5]. En un ejemplo particularmente distorsionador, a menudo da marcha atrás, recula decididamente, cuando en uno de los textos por él citados aparece un hombre

5. El problema de la vivienda y de la familia ha sido lúcidamente analizado por Yanagisako (1979).

que «usa el término *domus*, en el sentido derivado y en cierto modo distorsionado de parentesco *(parentela)*». ¿Cómo puede el moderno narrador presumir, sin aducir pruebas del siglo XIV, que se dieran usos lingüísticos en distorsión y cómo puede saber él cuáles eran los usos correctos? Intentando seguir el hilo del discurso etnográfico hasta el centro mismo de las cabezas nativas, y permitiéndose hablar, el historiador no puede reprimir un impulso didascálico de reconducir el habla de aquéllos. Con ello viola el principio etnográfico de la profundidad y del sentido (por ejemplo, el subtítulo explicativo que Evans-Pritchard pone a su *Nuer* con la palabra nuer *cieng)* según el cual los usos de los indígenas son siempre los correctos en su propio contexto.

Desde una perspectiva similar se hace aparecer como modernos, e incluso como urbanos, a los labriegos, sobre todo en lo que a su sexualidad se refiere (como ya hiciera Natalie Davis en 1979). El siguiente pasaje es toda una representación de cómo el narrador moderniza los actos homosexuales del medioevo: «El maestro Pons dormía con dos de sus pupilos. Nadie atentaba contra la virtud del joven Verniolles. Pero la infamia ya había sido consumada. Se había despertado la tendencia latente en el joven Arnaud de Verniolles, que empezaba a ser un homosexual»... Las voces medievales de los labriegos, representadas en el texto con caracteres italianizados, no hablan, sin embargo, de caracteres homosexuales sino de «pecadores». Así, cuando Arnaud de Verniolles habla al inquisidor de sus prácticas, describe a uno de sus compañeros como «hombre de buena fe para quien el pecado de sodomía, la fornicación y la masturbación eran, en lo que a gravedad toca, una misma cosa». El narrador ha hecho un todo de un conjunto de pecados —sodomía, fornicación y masturbación deliberada— para darle a todo ello una interpretación moderna cual lo es la psicoanalítica referida al estado latente, etapa del desarrollo psicosexual del individuo. Tal es el punto, precisamente, en el que el discurso etnográfico, en contraposición al discurso historicista, invoca la diferencia y describe (como construcción cultural) la identidad sexual y de personalidad.

El historiador basa sus espectativas en la continuidad, en la reproducción de lo temporal, como si tanto él como las gentes sometidas a su estudio habitaran mundos idénticos en lo que a psicología se refiere. Ello es lo que le lleva a proclamar que Montaillou es el ancestro de la comunidad nacional. Aparentemente, por virtud de la nacionalidad, los lectores franceses del presente, pues, quedan directamente emparentados con los labriegos del si-

glo XIV. Considérense, por ejemplo, los siguientes pasajes tomados de unas cinco páginas de texto:

> «No poseemos estadísticas al respecto, pero puede afirmarse que la gente de Montaillou lloraba más fácilmente que nosotros, tanto en la desgracia como en la felicidad».
>
> «Los gestos de desquite iban acompañados por la elevación de ambos brazos al cielo, en gesto de acción de gracias con diferentes connotaciones a las que se les da en el presente.»
>
> «Los documentos de Montaillou demuestran que en el pasado ciertas actitudes políticas, aún en vigor, eran ya muy antiguas y se originaban en el trato común entre los labriegos. Los habitantes de Montaillou se destocaban y ponían en pie, ante la presencia de otros, más frecuentemente de lo que hoy día se hace.»
>
> «Para mofarse de alguna profecía apocalíptica oída desde el puente de Tarascon, Arnaud de Savignan, albañil y pensador intrépido, daba un corte de mangas tal y como lo hacemos hoy día.»

Los lectores de Le Roy Ladurie, así las cosas, reciben el privilegiado conocimiento de lo que era propio a sus ancestros de Montaillou, en una intimidad que mucho tiene que ver con la propia. En este contexto, y por imperativos de lo putativo, de la llamada de la sangre y de la herencia cultural, el ancestro nacional neutraliza, siquiera simbólicamente, la distancia que separa el «nosotros» del «ellos».

El símbolo de un ancestro nacional, sin embargo, implica tanto lo diferencial como lo que es equivalencia. En el texto, la descendencia devenida de la comunidad ancestral posee un punto doble de referencia. Permanece inalterable a lo largo de una especie de línea continua de significados equivalentes, que, al cabo, se tuerce en una suerte de curva señaladora de las inevitables diferencias. La línea recta confiere a los lectores el título de miembros de una comunidad con solera, de herederos directos de aquellos labriegos. Mas la curva capacita a esos mismos lectores, gentes desarrolladas de un tronco común, para conocer más en profundidad que sus ancestros.

De modo similar, el historiador abarca más de lo que podían los habitantes de Montaillou. Tal uso retórico, de muy pintoresca descripción, merced al cual se obtienen de negativos vacíos lumino-

sus fotografías, es cosa común en la etnografía y en el discurso que le es propio, como veremos al entrar en la obra de Evans-Pritchard. Los siguientes pasajes muestran cómo Le Roy Ladurie caracteriza sus personajes, no mediante la definición de sus formas de vida, sino a través de unas muy deslumbrantes carencias, de la tecnología y de los modos de estratificación social que empezaban aquellas gentes a desarrollar:

> «A pesar de la presencia de un zapatero, Montaillou estaba infradesarrollada; tanto como el resto de los oficios en comparación con otras villas de más abajo».
>
> «Debe tenerse en cuenta que no se daba entonces una diferenciación plena entre los artesanos y los labriegos, y entre ellos y los ciudadanos corrientes; o entre artesanos y nobles. En esta parte del mundo cada uno trabajaba con sus manos, y a menudo con gran destreza.»
>
> «Sería erróneo intentar la explicación de la ausencia de lucha de clases por la pura y simple debilidad de la nobleza.»
>
> «En aquellas circunstancias, puede afirmarse que el curso de la historia era cosa ausente de la cultura de Montaillou.»

Las carencias relativas de tecnología y formas sociales diferenciadas, hacen de esos mundos, y de las gentes que los habitaban, entidades de escaso desarrollo, poco conformadas, no muy bien definidas en contra de lo que ocurriera con sus vecinos de más abajo, sin necesidad de mencionar al francés moderno...

Cuando Le Roy Ladurie diestramente representa y explica las dualidades y a la par las alianzas que se llevaron a efecto, alianzas políticas, durante el tiempo de la Inquisición y en Montaillou, parece como si la ausencia de diferencias sociales quedase solventada por la significación de la venganza para dirimir tales diferencias. El historiador reproduce un mundo en miniatura que, cual si de una representación operística se tratase, levanta un mar de absurdos. Mundo que divide, que trocea a su antojo en partes; un mundo que invoca, que reclama la individualidad más que las paternidades y más que las leyes... En semejante contexto, las descripciones del carácter de los labriegos medievales parecen en total consonancia con las constantes de clase, políticas e históricas, además de tecnológicas, que pudieran darse en la villa. Con una gran, buenísima disposición de ánimo para creer en la naturaleza humana, incluidas sus capacidades para lo bueno y para lo malo, para los grados de impulsividad y de madurez, mostrando pocas

variaciones a través del recorrido histórico y a través de las constantes culturales, el etnógrafo no puede sino mostrar todo su escepticismo cuando Le Roy Ladurie asegura que los labriegos eran mucho más violentos e impulsivos que los modernos franceses.

Clama el historiador por ciertos aspectos violentos de los labriegos, a los cuales denomina «juegos de venganza», si bien no parece muy seguro de su definición. Y para sustentar convenientemente sus generalizaciones a propósito de los labriegos y de sus formas, el narrador cita el testimonio de Guillaume Maurs ante el inquisidor, en el que contaba cómo había hablado con una mujer a la que el sacerdote Pierre Clergue pusiera bajo arresto so la acusación de herejía. Aquella mujer, y de acuerdo con el testimonio de Guillaume Maurs, al oír cuanto éste decía, alzó sus brazos al cielo diciendo «Deo gratias». El narrador, en su libro, describe cuál fue el contexto en el que Guillaume Maurs y sus amigos celebraron regocijadamente el arresto de la mujer. Guillaume Maurs, su padre y su hermano, habían sido arrestados en 1308 tras una denuncia del propio sacerdote; poco después le sería cortada la lengua a la madre de Guillaume Maurs por órdenes del sacerdote dadas al alguacil... Basta, sin embargo, este ejemplo, entresacado de una larga serie de agravios sufridos por el individuo en cuestión, para indicar, según el narrador, las buenas razones, más que los impulsivos «juegos de venganza», que llevaron a actuar a Guillaume Maurs como lo hiciera.

Le Roy Ladurie, empero, construye otra utopía basamentada en los confines de la sordidez, de la más encanallada vida del villorrio bajo la Inquisición (descrito todo ello en una forma que evoca las vicisitudes de la Resistencia francesa durante la segunda guerra mundial, el colaboracionismo y la dualidad que se daba bajo el gobierno de Vichy). A través de tipificaciones generales, indeterminadas, pues, crea el historiador para mejor servir a sus propósitos un tipo social: el representado por Pierre Maury, un pastor amante de la libertad y de la independencia. La figura del pastor se agiganta, sobre todo en comparación con los labriegos, y el narrador llega a decir, como si de una confidencia se tratase, que «para Pierre Maury la pobreza no era sólo un hecho aceptado, una compañía inseparable, sino un ideal, una escala de valores».

Le Roy Ladurie, pues, identificado con la figura de su héroe pastoril, apenas necesita ya exagerar su propia noción del paso del tiempo que determina la vida de los pastores desde el neolítico hasta el medioevo, pues casi adentra a sus personajes en el XVIII tal y como sigue:

> «No es necesario hablar de la modernidad (no es preciso repetir que ese pastoreo deviene del neolítico y que sus principios básicos ya estaban establecidos mucho antes del siglo XIV...)».
>
> «Tan lejos como nos han llevado nuestras tendencias investigatorias, y de manera transhistórica, puede afirmarse que la cabaña del pastor, desde el XIV al XVIII, permanece inalterable, es toda una institución viva.»

En su ardiente evocación de la vida de los pastores, el historiador sigue la práctica de la etnografía, la práctica del discurso etnográfico, consistente en dotar a las gentes sometidas a estudio de una pristina, inmutable forma de vida.

La representación del orgullo, del amor por la libertad de los pastores, en oposición a la rapiña de los labriegos, es perceptible en los pasajes que se citan:

> «El pastoreo durante el siglo XIV, en Ariège o en Cerdagne, era actividad tan libérrima como las propias montañas o como el aire que allí se respiraba; era, al fin y a la postre, cosa ajena al feudalismo que a la época concernía.»
>
> «Debemos fijar nuestra atención, principalmente, en el itinerario que era común al pastoreo en su recorrido del país. conformaban los pastores una especie de semiproletariado nómada, sin casa ni estancia, mas con tradiciones propias, con oraciones también propias y con una muy especial concepción de la libertad en comunión con la naturaleza.»
>
> «Tan lejos como uno ha podido profundizar en el siglo XIV, llega a la conclusión de que Pierre Maury era todo un demócrata... Su ideal de igualitarismo se hallaba a miles de millas de distancia de la rapiña propia a gentes como Pierre Clergue o como Arnaud Sicre, hombres que a cualquier precio ponían sus miras únicamente en el establecimiento, en el asentamiento de su casa y de su hacienda. Pierre Maury, por el contrario, no poseía un hogar, vivía en cualquier parte, alejado de los fastos de su mundo... Podemos encontrar una de las razones que hacían propender al postor hacia la pobreza en la aceptación de las experiencias diarias como forma de vida... Ésa es la razón fundamental que les llevaba al nomadismo. Los pastores llevaban su propia fortuna a cuestas, sobre sus espaldas.»

El carácter democrático, el amor por la libertad de los pastores, derivaba, pues, de su nomadismo, de su manera de subsistir... El historiador, así las cosas, endosa a las gentes que estudia unos atributos dignos de reverencia. Los pastores vivían en un mundo puramente masculino, orgulloso, libre, alejado de los fastos mundanos, y sin la amenaza de la mujer y del hogar como institución. Tachados por el narrador como «nómadas rurales y semiproletarios», aquellos hombres no tenían, al parecer, más miras que las de la libertad en oposición a la depredación feudal. Y llega a su punto culminante la visión así de utópica del autor, cuando, sin razón explicada, sin motivo aparente, afirma: «Pierre Maury era un pastor feliz».

Le Roy Ladurie idealiza al máximo su retrato de la pobreza poniendo como contrapartida, como contrapeso de la misma, la felicidad del pastor. Prefiero posponer una explicación del asunto, puesto que una comparación con el trabajo de Evans-Pritchard puede clarificar mucho más convenientemente otros problemas que subyacen en el texto del historiador. La comparación ha de realizarse, para ello, en dos direcciones: Una, mostrando cómo el informe del inquisidor puede llegar a convertirse en un informe etnográfico, y a la inversa. Aunque lo que puede diferenciar el trabajo de Evans-Pritchard de un informe inquisitorial es su propósito crítico de cuestionarse formas que a menudo sirven como guía para la construcción de muy autorizadas descripciones etnográficas.

Revisión de la autoridad etnográfica

El libro *The Nuer*, de Evans-Pritchard, tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera versa de lo ecológico, por así decirlo, y en la segunda versa acerca de las estructuras sociales. La discusión ecológica se inicia con una vivida y detallada descripción del ganado y de sus relaciones con la población humana, en orden a explicar la importancia de la raza bovina en la economía pastoril y trashumante. La segunda parte, de otro lado, es todo un estudio de la geografía humana, un análisis de los hábitats y de su variación según las estaciones... Hay un tercer capítulo, que llamaremos de transición, en el que describe las nociones de tiempo y de espacio y su importancia y lugar en la ecología del medio y en la organización de las actividades sociales. Los tres últimos capítulos del libro son toda una consideración acerca de lo político y de los sistemas devenidos con el curso del tiempo. A través de toda

la perorata, la discusión última se cierne sobre la imagen dominante de las estructuras sociales, la cual es segmentaria pues se da la oposición entre dos grupos enfrentados en ciertos contextos, aunque se hallen fuertemente unidos, a la vez, en su mutuo enfrentamiento a otros grupos... Esta noción de la relatividad de las estructuras lleva a una discusión política del orden establecido entre los nuer. A través de este lúcido —aunque lisonjero— análisis, el lector obtiene una sensación muy vivida de la vida de los nuer.

Ambas obras, *The Nuer* y *Montaillou*, comienzan con introducciones en las cuales se revela, queda bien patente, que son concebidas en los parámetros propios a contextos de dominación, aunque simultáneamente tiendan a desentrañar las conexiones que se dan entre el poder y el conocimiento. Su intención última, en definitiva, es ésa que se refiere a la justificación del dato, a la credibilidad del mismo («mi estudio de los nuer» y «el testimonio directo de los labriegos»), al margen de posibles contaminaciones textuales, a despecho de que sea el texto, por cierto, lo que las define y de donde fueran extraídas.

Explorando, investigando en la interrelación que se da entre poder y conocimiento, cabe destacar los usos tripartitos que hace el autor para separar las funciones de lo individual, primero, de quien escribe, de la persona textualizada del narrador, segundo, y de la persona textualizada que ejerce el trabajo de campo, tercero... En *The Nuer*, el retrato hecho por el *narrador* es distinto del que realiza el *investigador de campo*, que describe sus observaciones como participante, como parte interesada. El historiador, en *Montaillou*, o sea, Le Roy Ladurie, es perfecta y literariamente distinguible del inquisidor Jacques Fournier, que sólo se hace visible en tanto aquél lleva a cabo sus investigaciones. Lo que me lleva a la comparación de Evans-Pritchard con Le Roy Ladurie es la equivalencia perceptible entre dos personajes textualizados, que en el caso de *Montaillou* se da, unas veces merced al narrador (Le Roy Ladurie) y otras merced al inquisidor (Fournier), atomizando ambas visiones en forma discursiva y propia al informe etnográfico acerca de los nuer.

En *The Nuer* anuncia de inmediato el narrador las concomitancias entre su trabajo de campo y su posterior informe con el régimen colonial diciendo, nada más iniciarse el libro, esto: «Mi estudio de los nuer fue hecho bajo la supervisión y bajo la financiación del gobierno del Sudán anglo-egipcio, que contribuyó generosamente a la publicación de los datos devenidos de mis investigaciones». Evans-Pritchard, de entrada, desarma a sus lecto-

res con aviso semejante. ¿Por qué le fue patrocinado por el gobierno anglo-egipcio su trabajo? ¿Cuánto cobró por el mismo y por hacer públicas sus investigaciones? Tales preguntas, sin embargo, quedan arrumbadas gracias a la confidencia lúcida y mesurada que de su trabajo hace el investigador, cosa que lleva la paz a sus lectores.

La autoridad de Evans-Pritchard, en un principio, halla punto de apoyo en su trabajo narrativo de investigación sobre el terreno; contando cuánto sufre el investigador de campo en su adentrarse en las fronteras de las diferentes culturas. En contraste con el retrato histórico del inquisidor Fournier, Evans-Pritchard comenta en la memorable introducción a su trabajo de campo, de forma modesta, cómo accediera al conocimiento de los nuer: «Viví entre los nuer casi un año entero. No me parece que un año sea tiempo suficiente y necesario para hacer un estudio sociológico completo de esa gente, especialmente por darse durante ese tiempo ciertas condiciones adversas para la gente sometida a mi estudio, en contra de lo que hiciera en dos expediciones, una en 1935 y otra en 1936, que llegaron a conclusiones prematuras». Más que una demostración de sus éxitos, lo que hace Evans-Pritchard es repetirse en una suerte de interludios bucólicos. Estudioso modesto, se escuda en ese tono que es propio al narrador de cuentos. Su actitud nos recuerda eso que Paul Fussell llamara, en su *Great War and Modern Memory*, «flema británica»: «La trampa, en esto, consiste en dar la sensación de que las cosas le sobrevuelan a uno; uno habla, pues, como si la guerra fuese cosa absolutamente normal» (1975, pág. 181).

El trabajador de campo llega inicialmente a tierra nuer en 1930 y en su arribada comienza por perder su equipaje y a su sirviente. Pero comienza a hacer amistades, a sentirse a gusto y a recabar datos. Así describe el interludio que fue consecuencia de la primera interrupción de su trabajo:

> «Una fuerza armada del gobierno llegó hasta nuestro campamento una mañana, con la salida del sol, en busca de dos profetas que liderasen una revuelta reciente. Se aposentaron entre nosotros y dieron en preguntar y en investigar si los dos profetas se hallaban por allí o si habían sido vistos en las proximidades. Sentí que me encontraba en una situación equívoca, pues podrían reproducirse incidentes parecidos y hube de regresar a mi casa habiendo cumplido sólo tres meses y medio de tarea entre los nuer».

En 1931 Evans-Pritchard lo intentó otra vez y se encontró con que la gente se le mostraba más hostil y cerrada que antes. Le costó tiempo ser aceptado, y mucho disfrutó de su situación cuando lo consiguiera: «Al cabo pude sentirme miembro de aquella comunidad y ser aceptado como tal, como uno más de entre ellos»... Pero de nuevo habría de truncarse aquella paz bucólica, aquel interludio casi pastoril, que finalizaría abruptamente cuando enfermara de malaria. Sus expediciones de 1935 y de 1936 duraron unas siete semanas, pero no fueron completas pues de nuevo habría de asaltarle, gravemente, la enfermedad.

El narrador Evans-Pritchard se describe como el investigador de campo en su condición de hombre que mantiene su frialdad de mente y su buen juicio hasta en las más difíciles condiciones. Escribe sin presunción y por ello hace simpática la figura del investigador de campo. El lector lo contempla, efectivamente, como un hombre que nunca dice más (aunque muchas veces diga menos) de lo que sabe: alguien que da más de lo que promete. Es más, así las cosas tiende el lector a aceptar a Evans-Pritchard y a sus narraciones y a la adversidad que le envuelve como cosas propias al heroísmo, si bien sea un heroísmo devenido de la necesidad de ser mimético más que un aspirante a la épica. Sugiere el narrador a sus lectores que, el investigador de campo, atraviesa por dificultades físicas y psicológicas ante las cuales no podría sobrevivir cualquiera. Evans-Pritchard, así las cosas, comienza su narración, su informe acerca de su trabajo de campo, como sigue:

> «Yo, al contrario que los lectores, conozco a los nuer. Y por ello puedo juzgar mi trabajo más severamente que los lectores. Puedo, por ello, decir que si este libro revela ciertas insuficiencias no dejarán tales de espantarme. Un hombre puede juzgar su trabajo en la lucha con los obstáculos que en el curso del mismo se le presenten y que tenga que superar, endureciéndolo. Mas, aun tomando lo dicho como un *standard,* no me avergüenzo de los resultados».

Lo dicho por Evans-Pritchard roza la cómico... Debe conocer el lector que, a despecho de sus tribulaciones y de sus intentonas, el investigador de campo vive felizmente; sobrevive, al cabo, para ser el narrador, el que cuente el cuento y hasta lo escriba. Tenaz, embotadamente, con absoluta contumacia, Evans-Pritchard no deja de repetir, una vez y otra, que él estaba allí, en el lugar de los hechos narrados, y sus lectores no... Sólo él puede describir

los modos de vida de los nuer. Irónico y enteradillo, Evans-Pritchard no ha hecho sino presentar su trabajo de campo en forma igualmente autoritaria a la demostrada por Le Roy Ladurie al tomar a Fournier como fuente suprema de información.

Llega más lejos el narrador, a la hora de dar apoyatura a su autoridad, a su ponderación, cuando asevera que tanto él, investigador, como los investigados, desarrollaron una suerte de intimidad, acaso comparable a esa noción historicista del influjo ancestral que conforma los modos nacionales. Evans-Pritchard se basa, para hablar de esa suerte de intimidad que tan cara le resulta, en el forzado igualitarismo impuesto por los nuer con respecto a él mismo (especialmente, al contrastarlo con su primera experiencia de investigador de campo entre los azande). Así lo cuenta:

> «Precisamente porque viví en estrecho contacto con los nuer tuve con ellos más intimidad que con los azande, a pesar de lo cual puedo escribir de éstos en forma más detallada. Los azande no me permitieron vivir como uno más entre ellos; los nuer, sin embargo, no me dejaron vivir al margen de ellos. Entre los azande, mi vi obligado a vivir al margen de la comunidad; entre los nuer fui prácticamente obligado a vivir como un miembro más de su comunidad. Los azande me trataban como a un superior; los nuer, por el contrario, me daban el trato que se otorga a un igual».

Una vez más, el lector puede dar muestras de un escepticismo más que notable, llegado el momento de tomarse al pie de la letra lo que dice Evans-Pritchard[6]. Y aunque afirme el narrador que puede escribir fundamentalmente acerca de los azande, mucho más, incluso, que acerca de los nuer, es lo cierto que además de escribir *The Nuer*, escribió también *Nuer Kinship and Marriage* y *Nuer Religion*.

La afirmación del narrador acerca de la intimidad del investigador de campo con las gentes sometidas a estudio, acerca del igualitarismo, no mengua la dificultad de los primeros contactos, cuando los nuer, frecuentemente, lo trataban como a un extranjero y como a un enemigo. En su texto, los nuer aparecen caracteriza-

6. En el apéndice a la edición de *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande,* Evans-Pritchard (1976), se refiere a su trabajo de campo en términos más de participación-observación. Quizás lo haga para que sea más notable el contraste con su informe acerca de los nuer.

dos como gentes hostiles y poco dispuestas a dar información acerca de sí mismos. Por el contrario, saboteaban todos los afanes, a ese respecto, del investigador... Los nuer, en definitiva, lo identificaban con el régimen colonial que había desencadenado toda una campaña militar contra ellos.

Evans-Pritchard, simultáneamente, da cuenta en sus informes, y a la vez hurta datos al respecto, acerca del contexto político en el que su trabajo adquiere tintes particularmente desconcertantes; por ejemplo, cuando textualiza el diálogo entre él y un hombre nuer llamado Cuol. El trabajador de campo, de un modo muy británico, empieza el diálogo preguntando al nuer su nombre y el de toda su parentela, su linaje. Cuol, por toda respuesta, utiliza todo un muestrario de maniobras para resistirse a responder y, a su vez, pregunta: «¿Por qué quiere usted saber el nombre de toda mi familia?». Y también: «¿Qué hará usted con ellos si se lo digo? ¿Se los llevará a su país?». El narrador, por su parte, interpreta este diálogo en los siguientes términos: «Hice gala del etnologismo más paciente para contrarrestar aquella resistencia. Eso puede volver loco a cualquiera. Y cualquiera, tras varias semanas en el mismo plan, acabaría dando síntomas, más que de neurosis, de «nuerosis»... Muestra el narrador las resistencias de Cuol, que, desde luego, es todo un cabeza de toro admirable y perverso. Su oposición es muestra del sentido de la libertad y de la independencia común entre los nuer; y se torna perverso en tanto y cuanto esa su resistencia subvierte los «inocentes» métodos prospectivos de la etnografía. Ello no deja de ser una medida contra la norma de solicitar el nombre que los extranjeros tienen en su primer encuentro. Según el narrador, no obstante, el fallo de ese su primer encuentro radica en el carácter de los nuer, y no en unas circunstancias históricas concretas[7]. Podrá el lector considerar que, dos páginas antes, Evans-Pritchard describía cómo una fuerza armada del gobierno había arrasado un campamento nuer «dándose al saqueo de las haciendas y buscando mucho más». Cuol, desde luego, no demostraba hallarse en posesión de un carácter extraño, sino que tenía muy buenas razones para resistirse a cualesquiera interrogatorios que le hiciese cualquier extraño ávido de saber su nombre y el de toda su parentela.

7. Esta táctica discursiva, que pretende eternalizar y universalizar, homogeneizándola con el paso del tiempo, a la cultura nuer, ha sido mucho más profundamente estudiada, en los aspectos políticos que determinan la conducta humana, por Edward Said (1978).

Se explaya el narrador hablando acerca de las muchas dificultades que encontrase el investigador de campo en sus intentos de aproximación a los nuer y a sus formas de vida, en busca de la necesaria información:

> «Tan pronto como empecé a discutir las costumbres con un hombre, otro interrumpió la conversación para referir un problema que le atañía y también, simplemente, para gansear un rato haciendo toda clase de bromas que le resultaban de lo más divertidas. Pronto fue rodeado por un montón de hombres. Y hasta las niñas, que habían concluido ya su trabajo, se arremolinaron en torno suyo... Aunque, en el fondo, todas aquellas interrupciones me sirvieron para mejorar mi conocimiento de la lengua de los nuer en forma así de tajantemente impuesta por ellos».

En la descripción de las relaciones de poder que se dan entre el investigador y quienes le informan, combina el narrador, el investigador de campo, la percepción de que los nuer subvierten sus afanes por entrevistarlos con un irrefrenable deseo de tener conversaciones privadas con ellos. El investigador expresa su convencimiento, expresa sus lamentos (en parecidos términos a los que se refiriese de modo simbólico Malinowski, y también de modo eufemístico, en sus diarios ya escritos pero aún no publicados en aquel entonces) y tiende con ello a dar a su narración un aire de realismo claro. Asume el narrador, pues, el papel de un hombre honesto.

Al final, lejos de explicar sus informes, el narrador ofrece contradictorias confesiones con las que pretende aumentar su credibilidad mediante la técnica de teñirlo todo con un sentido de propio convencimiento en su trabajo, de satisfacción en su fidedignidad. Considérase, sin ir más lejos, este pasaje: «Como no he hecho uso de las técnicas más simples y más directas para recabar información, debo remitirme en todo instante a mis observaciones, a las experiencias habidas en mi diaria relación con aquellas gentes. Desde la puerta de mi tienda de campaña pude ver cuanto acontecía en el campo o en el poblado, pasando todos mis momentos junto a los nuer...». Los nuer, en otras palabras, le obligaron, a lo que parece, a comportarse como mero observador-participante. Nada menos. El investigador de campo, trocando la adversidad en fortuna, en ventajoso punto de observación, podrá en lo sucesivo, y sólo con mirar desde la puerta de su tienda de campaña,

hacer la acotación más conveniente, el reduccionismo, de sus vidas diarias[8].

Nos recuerda, ese método de trabajo del investigador, esa compulsión por las acotaciones, el Panóptico al que alude Michel Foucault: lugar desde donde la disciplina disciplina con su mirada inacabable a quienes están sometidos a observación. Evans-Pritchard, como consecuencia de unas circunstancias históricas concretas, apenas pudo separar los influjos del poder de sus métodos de información etnográfica. Desde la ventaja que daba ser enviado por el imperio político, el investigador, naturalmente, podía satisfacerse en la garantía de su salvaguarda física, de su integridad, en tanto y cuanto efectuaba su acopio de datos. Su información, como él mismo dice, fue tomada, partícula a partícula, «de cada nuer con que traté para aumentar mis conocimientos», más que recogiendo los datos (como hiciera entre los azande) «en pedazos otorgados por informantes selectos». Viene a decir Evans-Pritchard, y acaso con cierta ironía, que su método es más poderoso, más prospectivo, que el trabajo hecho gracias a las informaciones de gentes a las que se paga por ello.

En este punto, y cuando la introducción va llegando a su final, el narrador Evans-Pritchard dice lo siguiente:

> «No pretendí ir más lejos. Creo que he llegado a la comprensión de los más altos valores que adornan a los nuer y me creo capaz, por ello, de presentar una información detallada de su estructura social. Aunque, como ya se ha dicho, este volumen sea más una contribución a ciertas áreas de la etnología que un estudio sociológico detallado. Me alegraría que se tomase como tal».

En su papel de introductor, el narrador pide a sus lectores que se olviden del contexto colonial y de dominación en que fuera realizado su trabajo, y así contemplen sus estudios como «informe cierto», si bien incompleto, mas objetivo y científico.

8. Stocking ha definido la tienda del investigador como la madriguera de los topos de la antropología. Para Malinowski, sin embargo, la tienda de campaña es un lugar ambivalente desde el cual puede el etnógrafo mirar en dos direcciones: hacia afuera, dejando correr su vista sobre el poblado, y hacia adentro, escapando para darse a la lectura de novelas y simplemente para estar a solas. Stocking se refiere a esa suerte de introspección sugerida por Malinowski en los siguientes términos: «Echando tras de sí las cortinas, vuelve a sus novelas cuando afuera, en el mundo de los nativos, el estudio de una parte muy limitada de su mundo comienza a hacerse grande» (1983, pág. 97).

Los paralelismos más evidentes entre las introducciones a *The Nuer* y a *Montaillou*, se dan en cuanto que los contextos de poder y de dominación apenas se separan de lo que es considerado conocimiento etnológico. Justo como Fournier desaparece del texto apenas concluida la introducción, obvia el investigador, por no decir que elude, las instituciones políticas bajo las cuales se desarrolla la vida diaria de los nuer. Si Le Roy Ladurie convierte la interrogación en una suerte de suposición que ayuda a catalogar mejor, Evans-Pritchard transforma los diálogos protagonizados en una suerte de escucha y de visión. El cuento del investigador de campo como héroe solitario y como víctima establece su inocencia, su no relación, su distancia respecto a la dominación colonial, con lo cual presenta válidas credenciales propias del científico desinteresado. Su único interés es el de la verdad. Y Evans-Pritchard se nos aparece como un hombre sin hacha con que cortar: como un observador distante e irónico.

La retórica de la objetividad revisada

El objetivo principal de Evans-Pritchard es el conocimiento científico de la estructura social, por encima, incluso, de las contingencias históricas y políticas. Sus lúcidos métodos discursivos [que Clifford Geertz (1983, 1.ª ed.) ha llamado transparencias africanas] hacen que el orden social sea singularmente visible. Su elegancia en la exposición deriva de un proyecto bien definido, de «todo un cuerpo de doctrina científica» acerca de las «gentes primitivas». Evans-Pritchar define como sigue este proyecto, esta concepción maestra, su concepción, de la estructura social:

> «Entendemos por estructura social las relaciones entre grupos que poseen un alto grado de constancia y de consistencia. Los grupos permanecen sin constancia de sus propias virtualidades individuales, en ese momento crucial en el que generación tras generación pasan las gentes a su través, a través del grupo como tal. Los hombres nacen en su interior; o entran allí en vida sólo para salir cuando les llega la muerte; mas la estructura permanece».

Según esta definición, no sería la estructura social sino reflejo de una casa con muchas habitaciones a través de las cuales van pasando sus moradores día tras día, durante todo el curso de

su existencia: la gente viene y va, pero la casa permanece incólume, sigue siendo la misma. Tanto Evans-Pritchard como Le Roy Ladurie equiparan las estructuras perdurables con lo que determina la importancia de los grupos. Así las cosas, el influjo del largo transcurrir del tiempo pasa directamente al historiador y a sus motivos de estudio, a despacho de que sean precisamente las estructuras sociales lo que separa, por ejemplo, al etnógrafo de los nuer.

Muchas de las nociones que acerca de los nuer se dan, emergen directamente del análisis de su estructura social. Así, esa gente, en la definición que de su estructura social hace el etnógrafo, aparece como «primitiva» en su carencia de individualidad. El narrador, siguiendo una norma disciplinada, representa verbalmente a esa gente con el nombre del grupo (los nuer), con el pronombre masculino (él) más que con los datos individualizados de cada uno o de ésos a quienes se refiere. Uno encuentra, muy frecuentemente, por ejemplo, cierta intención distanciadora en el discurso; sin embargo, cuando lee cosas como éstas: «Cuando un hombre siente que ha sido injuriado, no hay lamentos; ni siquiera apelaciones a la autoridad que pueda detentar. Para obtener satisfacción, retará a duelo al que le injuriase, y el así retado no tendrá más remedio que aceptar la disputa». Evans-Pritchard, sin embargo, olvida decirnos qué ocurre cuando un hombre no acepta el duelo; olvida decirnos, en concreto, qué le sucede a ese hombre. Seguramente el nuer, el hombre nuer, experimenta cierto abatimiento mientras decide si está o no errado. Sólo alguien supersocialmente, casi patológicamente inmerso en el grupo, puede seguir hasta sus últimas consecuencias una norma de conducta, sin hacer excepciones o sin cualificarla en su contexto.

Cuando Evans-Pritchard representa, caracteriza a la sociedad nuer, nos recuerda también a Le Roy Ladurie mientras habla de las ausencias y de las abstenciones más que de las presencias. Considérense, por ejemplo, los siguientes párrafos:

> «Los nuer no pueden hablar de su estratificación en clases».
> «Es más, los nuer no tienen gobierno y podemos describir lo que llamaríamos su estado como un anárquico orden. No poseen leyes, si entendemos por tales el juicio impartido por una autoridad independiente e imparcial, que, a la vez, posea el poder de tomar decisiones.»
> «La carencia de órganos de gobierno entre los nuer, la ausencia de instituciones legales, la ausencia también de un

> infradesarrollo del liderazgo, y, en general, de una organización política, es más que notable.»

Los nuer, en otras palabras, y desde un punto de vista occidental, no poseen ni las más elementales normas del orden político. No tienen clases sociales, no tienen estado, no tienen leyes, no tienen líderes...

Evans-Pritchard se esfuerza en mostrarnos a los nuer como cerrados en su propia, simple y material cultura:

> «Debe señalarse que el sistema político de los nuer, en todo caso, coincidiría con su concepción ecológica».
>
> «La gente cuya cultura material es tan simple como la de los nuer, resulta harto dependiente de cuanto se halla en derredor suyo.»

Evans-Pritchard lleva sus especulaciones, y sus asertos, hasta situar a los nuer en un mítico pasado, en una edad en la que ni hierro ni piedras había; sólo flora y fauna: «Revisando la lista de sus más remotos aperos, podemos afirmar que los nuer no vivieron la edad de hierro ni la de piedra; conocieron, sí, una edad en la que las plantas y las bestias daban satisfacción a sus necesidades tecnológicas». Los nuer, en definitiva, son mucho más hijos putativos de la edad de piedra que nosotros de la nuestra. Y a pesar de la elegancia de su estructura social, elegancia formal, se nos muestran mucho más cerrados en su propia naturaleza que nosotros en la nuestra.

De manera comparable a las afirmaciones de Le Roy Ladurie acerca del pastor Pierre Maury, clama el narrador diciéndonos que el carácter de los nuer ha sido conformado por el medio, por sus formas de subsistencia y hasta por su pueril organización política:

> «Cada impulso de vida se nutre de las características que son propias a los pastores —valentía, amor a la lucha, contención del hambre y mucha resistencia— más que de las características industriales y apacibles que son propias de los agricultores».
>
> «Podría parecer que el carácter de los nuer viene determinado por su bajo nivel tecnológico y por su mala alimentación... Las cualidades antes mencionadas, tales como la valentía, la paciencia, el orgullo, la lealtad y la independencia,

> son las virtudes que los nuer, por sí mismos, magnifican, y tales valores pueden ser mostrados como buen ejemplo de su muy simple forma de vida y de la simpleza de relaciones sociales que esa forma de vida engendra.»
>
> «La ordenada anarquía en la que viven se halla directamente relacionada con sus caracteres, por lo cual resulta del todo imposible vivir entre los nuer sin aceptar las normas que los rigen. El nuer, como resultado del igualitarismo ante la dureza de sus condiciones de vida, resulta profundamente democrático y propende, a la par, a la violencia. Su espíritu turbulento no reconoce a hombre alguno como superior.»

Así, pues, el carácter de los nuer se corresponde con la elegancia común a los pastores y a su forma de vida[9]. Su carácter pastoral queda definido, también, en el contraste con sus opositores putativos: los agricultores sedentarios. Ellos, los labriegos, como bien se nos hace notar, no poseen papel de importancia en la obra de Evans-Pritchard. Su presencia en este contexto, tomada sólo para ejercer la comparación, para hablar de ciertas «cualidades de los pastores», tiene, sin embargo, ecos paradójicos con el uso retórico que del pastoreo se hace en el *Montaillou*.

Formas pastorales de la dominación

Curiosamente, tanto el etnógrafo como el historiador llegan a proferir asertos semejantes; por ejemplo, en lo que toca al pastoreo transhumante como génesis de los valores democráticos, del acusado individualismo, del orgullo fiero y del espíritu guerrero. Aunque no en plan «cowboy», ni como otros héroes autosuficientes y masculinos, el nuer se nos presenta, según tales visiones, como la versión idealizada de una cierta masculinidad. Y como «militarmente pacificado» por las tropas coloniales, si bien indomeñable ante los intentos que de escudriñar su alma hace el etnógrafo, se nos presenta el nuer como sujeto, como tribu de carácter fuerte. Ello, simbólicamente, representa un ideal de libertad humana crecido justo en pleno corazón de la dominación colonial.

Las características distintivas atribuidas al pastoreo, quizás sean

9. En otras partes ya me he referido a esa retórica del control (Rosaldo 1978). No deja de sorprenderme, en los textos de Evans-Pritchard, que acuda a recursos, a tretas justificatorias comunes entre los oficiales coloniales.

consecuencia de la visión que de su propia transhumancia tenga el investigador de campo, hablando desde una posición cultural en la que la movilidad, la transhumancia, es cosa común. Así, no es de extrañar que con mucha frecuencia use el etnógrafo un tono evocativo para referirse a «mi gente», a «mi aldea», queriendo hablar, naturalmente, de la gente y de los lugares en donde llevara a cabo su investigación, su trabajo de campo. Para basamentar su autoridad como persona que expone la vida de otros, pugna el etnógrafo por distinguirse, de una parte, de los turistas; y de otra, de los misioneros y de los oficiales del ejército colonial. El etnógrafo, muy consciente de cuál ha de ser su tarea, por un lado, y contento de viajar de un lado a otro, llega a idealizarse a sí mismo, acaso buscándose alter-egos. Y es preferible, según parece, que tales sean los pastores. Nunca los labriegos. El pastoreo, como el turismo individual (que no debe confundirse con el turismo en grupos, con el turismo industrializado), ejercita la dominación, pues, en mucha menor medida que los propios labriegos sedentarios, que los misioneros o que los oficiales del ejército colonial.

Pero queda una cuestión. ¿Por qué hacer uso de una literaturización del pastoreo para presentar, más que en la ficción en la realidad, las vidas de los pastores? El pastoreo, en última instancia, proviene de las necesidades de la Corte. Y a menudo los propios reyes se vestían de pastores, tal y como nos muestra la tradición. Ello, como dice Kenneth Burke, reviste el pastoreo con tonos literarios, «con una retórica cortesana que sirve para paliar los contrastes habidos entre las clases» (1969, pág. 123). En la literatura medieval acontecía que todos, nobles y vasallos, maestros y sirvientes, eran así unidos en aras del servicio a la Corte. En el pastoreo contemporáneo, por su parte, se da la analogía con el medieval por cuanto se produce una interacción entre el campo y la ciudad, entre la clase media y la clase trabajadora, entre el colonizador y el colonizado[10].

El pastoreo hace posible una cierta civilidad al relacionar, con su transhumancia, y al traspasarlas, las fronteras sociales. Ello

---

10. Northorp Fryre dice que el desplazamiento que en la modernidad se hace del pastoreo, «preserva el tema del escape de la sociedad para llevar una vida simplificada, y acaso idealizada, en el campo o en las fronteras» (1971, pág. 43). Esta versión de lo pastoral a menudo informa los escritos etnográficos. Leyendo *The Nuer* y *Montaillou*, un servidor ha llegado a sentirse identificado con lo idílico y con sus propósitos.

permite unas formas de conocimiento más directo. Y la cortesía deviene en admiración. Tanto Evans-Pritchard como Le Roy Ladurie estiman a «sus pastores». Pues los pastores les permiten usar licencias en las cuales va implícita la condescendencia; y también la reverencia por el «nosotros», ya casi perdida (véase el trabajo de Clifford en este volumen). Para Evans-Pritchard y para Le Roy Ladurie, el pastoreo deviene en autoestima por cuanto los pastores simbolizan ese punto medio de la dominación en el que la etnografía neutral se considera buscadora de la verdad.

El uso de las metáforas pastoriles justifica, a la vez, los afanes por suprimir las interrelaciones entre el poder y el conocimiento. Aunque revele inexactitudes en el conocimiento etnológico. Inmersos en las introducciones narrativas, los contextos de dominación vuelven enmascarados. La calidad de las relaciones humanas aparece, pues, embozada en las figuras del inquisidor y del investigador de campo. Y a través de una metamorfosis literaria, tales figuras de dominación reaparecen no ya como inquisidores o como investigadores de campo, sino como «nativos» vestidos con ropas pastoriles.

JAMES CLIFFORD

SOBRE LA ALEGORÍA ETNOGRÁFICA

1. Una historia en la cual, las gentes, las cosas y los acontecimientos, tienen el significado de la fábula o de la parábola: la alegoría es usada para la enseñanza y para la explicación. 2. La presentación de ideas a través de historias...[1]

En un ensayo reciente acerca de la narrativa, argumenta Victor Turner que la transformación social establece poderosas ficciones —míticas y de sentido común—, lo cual confiere al proceso social «una retórica, una forma de conducción y un significado» (1980, pág. 153). En lo que sigue trataré la etnología en sí misma, como

1. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, segunda edición... En ciertos estudios literarios la definición de lo alegórico bebe en las fuentes de lo que estableciera Angus Fletcher en 1964: «En términos simples, la alegoría dice una cosa y lo dicho significa otra distinta». Para Todorov (1973, pág. 63): «La alegoría supone dos significados distintos para una misma cosa». De acuerdo con Quintiliano, la metáfora se desarrolla en los predios de la alegoría. Y como observa Northrop Frye (1971, pág. 91), «en los márgenes de la literatura encontramos una suerte de escala descendente, que arranca desde lo más alto de lo alegórico para llegar al extremo en donde comienza lo puramente literario, lo explícitamente literario, que es, por lo demás, lo antiexplícito, lo antialegórico para el receptor del mensaje». Los muy variados «segundos significados» de la alegoría etnográfica son los que pretendo trazar en el presente ensayo de forma textualmente explícita. Pero si la alegoría se desliza a lo largo y hacia abajo, como en la escala de Frye, no dejarán de ser los intentos textuales eso, pura alegoría también; o, por mejor decir, alegorías en sí mismos.

una actuación tramada por poderosas ficciones. Las historias, encarnadas en informes escritos, describen simultáneamente los eventos propios a la cultura real y hacen una estratificación que los sume en lo cosmológico, en lo moral y en lo que es pura adición... La escritura etnográfica deviene en alegoría merced a dos niveles. Uno, por el contenido (lo que se dice acerca de las culturas y de sus ficciones); otro, por la forma (qué es lo que se halla implicado en los modos de textualización).

Un ejemplo aparentemente simple, servirá para que me explique mejor. Marjorie Shostak comienza su libro *Nisa: The life and Words of a Kung Woman*, con una historia en la que se narra el nacimiento de un niño entre los kung, parido por su madre a solas, en las afueras del poblado. Vayan aquí algunos extractos:

> «Allí me encontraba yo, yaciente y abandonada; sintiendo todos y cada uno de los dolores que con las contracciones se me producían. Así una y otra vez. Entonces sentí una humedad que anunciaba la inmediatez del nacimiento. Me dije: 'Eh hey, quizás se trate del niño'. Me levanté. Tomé una manta y cubrí con ella a Tashay, que dormía... Luego tomé otra manta y una pequeña piel y me fui... ¿Estaba sola? La única mujer que había por allí era la abuela de Tashay y dormía en su choza. Así que, como estaba sola, tuve que irme. Caminé un corto trecho desde el poblado y tomé asiento tras de un árbol... Después de que naciera la niña, seguí allí. No sabía qué hacer. Estaba como sin sentido. Ella estaba allí, moviéndose y agitando sus bracitos, tratando de separar sus dedos... Comenzó a llorar. Yo seguía allí, mirándola... Pensé: '¿Es ésta mi hija? ¿Quién ha dado la vida a esta niña?'. Luego me dije: '¿Cómo es posible que una cosa tan grande como ésta haya podido salir de mis genitales?'. Seguía allí, mirándola. Mirándola, mirándola y mirándola...» (1981, págs. 1-3).

La historia comunica un gran sentido de la inmediatez. La voz de Nisa resulta imposible de falsificar, pues su evocación es bien expresiva: «Estaba allí, moviendo sus bracitos y tratando de separar sus dedos». Pero como lectores debemos hacer más que registrar la narración de un evento en nuestras entendederas. La narración de esta historia, primero, nos llama a imaginar diferentes normas culturales (los kung nacen en el bosque, paridos a solas por sus madres), y luego a reorganizar una experiencia humana

común (el heroísmo implícito a ese parto, los sentimientos postparto, los deseos y las dudas). La historia de cualquier acontecimiento pasado en el desierto Kalahari no puede recordarnos cosa parecida. Implica, supone, significados culturales y lo que es común a la historia general de los nacimientos. La diferencia resulta lógica y transcendente. Es más, la narración de Nisa, lo que nos cuenta (¿por qué no?) mucho tiene de común, básicamente, con la experiencia generalizada de las mujeres. La vida de una mujer kung, mostrada a nosotros por Shostak, deviene, al fin, en alegoría de la condición femenina.

Ya he argüido antes que esta clase de significados transcendentes no son ni abstracciones ni simples interpretaciones añadidas al original, al informe primero. Creo, por lo demás, que se trata de cosas que poseen una dimensión acaso menor que la del significado. Los textos etnográficos son inevitablemente alegóricos, y una aceptación consciente de este hecho cambiará las formas en que *hasta el presente han sido leídos y escritos. Utilizando la experiencia* de Shostak como caso de estudio, he examinado la tendencia última a distinguir lo alegórico de lo específico; e incluso a tomar lo alegórico por «voces» concretas y sin texto. Creo, finalmente, que la más cierta dedicación a que pueda entregarse la escritura etnográfica —vista tanto como inscripción o como textualización— posibilita la redención de la alegoría occidental. Esa estructura demoledoramente penetrante necesita, para ser percibida, sopesarse en comparación con otras posibles virtualidades que se otorguen a la transformación etnográfica.

> *La descripción literaria siempre abre un escenario distinto, por lo que habla tras cosas mundanas y susceptibles de descripción.*
>
> MICHEL BEAUJOUR («Algunas paradojas de la descripción»)

La alegoría (del griego *allos, otro,* y de *agoreuein, hablar*) denota, por lo general, una práctica en la cual una narrativa de ficción continuamente refiere una paternidad distinta en cuanto a las ideas y eventos referidos toca. Es una representación que se autointerpreta. Utilizo el término «alegoría» en un sentido expansivo; justo en ese sentido que reclama para sus notables trabajos críticos Angus Fletcher (1964). También Paul De Man (1979). Una historia, cualesquiera que sea, propende a generar otra historia en la mente de quien la lee (o de quien la escucha), lo cual, además de repetir

esa historia leída o escuchada, la desplaza. Lo «ideológico», en la alegoría etnográfica —y como ha dicho Jameson (1981)— lo preside todo, lo impregna todo; es lo que llama nuestra atención, en suma, hacia aspectos de la descripción cultural que hasta el presente habían sido minimizados. El reconocimiento de la alegoría, de la capacidad alegórica, reafirma el hecho de que los retratos realistas, sean convincentes o sean ricos, contienen metáforas, asociaciones que suponen un significado coherente y adicional (teórico, estético, moral). La alegoría (más fuertemente que la «interpretación») llama a pensar lo poético, lo tradicional, lo cosmológico, en cada proceso de escritura.

La alegoría adorna con especial atención los caracteres *narrativos* de la representación cultural, merced a lo cual las historias se van construyendo, por sí mismas, en un proceso de representación. Ello, también, rompe las pretendidas cualidades de la representación cultural, de la descripción cultural, añadiendo aspectos temporales al proceso de lectura. Un nivel de significado en el texto generará, imparablemente, otros niveles. Así, la presencia de lo retórico, que tanto influjo ha tenido en la literatura post-romántica (y mucho más en la antropología simbólica), queda interrumpida. La crítica que hace De Man a la valoración de lo simbólico, y de los símbolos en sí mismos, en la estética romántica, no deja de cuestionar la profundidad del realismo, su proyecto (De Man 1969). La posibilidad de que sea verosímil una expresión desprovista de toda alegoría —yaciendo bajo ello tanto el literalismo positivista como la sinécdoque realista— es cosa unida al romántico afán por el significado inmediato de los acontecimientos. El positivismo, el realismo y el romanticismo —ingredientes decimonónicos para la antropología del siglo XX— repudian el falso artificio de la retórica a lo largo de cuya acción se producen las abstracciones. La alegoría viola los cánones del empirismo científico y de la espontaneidad artística, de la compulsión creativa (léase a Ong; 1971, págs. 6-9). La alegoría es, pues, mucho más deductiva, mucho más abierta, que la imposición de los significados evidentes. El reciente «revival» de lo retórico por parte de un amplio grupo literario y de teóricos de la cultura (Roland Barthes, Kenneth Burke, Gerard Genette, Michel de Certeau, Hayden White, Paul de Man y Michel Beaujour entre otros) ha llevado la duda al consenso ya establecido entre lo positivista, lo romántico y lo realista. En la etnografía, por su parte, la vuelta a la retórica coincide con un período de revalorización de la política y de la epistemología, en la cual esa imposición de la autoridad científica

apenas resulta perceptible y, por ello, contestada. La alegoría nos hace afirmar que en cualquier descripción cultural no representa esto o aquello, sino que se trata de «una historia acerca de eso...»[2].

Los datos específicos que se contienen en los informes etnográficos no pueden ser limitados, en caso alguno, a la descripción puramente científica, por cuanto la tarea a que nos llevan nuestros trabajos no ha de ser otra que la de hacer comprensibles otras formas de vida. Decir que un comportamiento exótico o pintoresco tiene sentido en ciertas constantes «humanas» o «culturales» suple las capacidades alegóricas que nos harían aparecer los significados, como en las más antiguas narraciones tradicionales, llenos de «espiritualidad». Las alegorías culturalistas, e incluso las humanistas, subyacen siempre en todos nuestros pretendidos informes científicos. Lo que se mantiene en tales textos en una doble intención de describir la superficie y lo más abstracto, comparando y explorando los niveles de significado. Esta doble estructura fue bien demostrada por Coleridge en una definición ya clásica:

> «Muy a menudo describimos lo alegórico como el empleo, en la escritura, de elementos y de imágenes, con sus acciones y acompañamientos correspondientes, con las cuales pretendemos dar cuerpo a las cualidades morales más estimadas por nosotros, así como a nuestras concepciones ideológicas que se topan con otras sensibilidades, con otras imágenes, con circunstancias en las cuales la diferencia con nosotros es más que notable.
>
> Ello, penetrando a través de la vista hasta llegar a la imaginación, construye el todo» (1936, pág. 30).

Lo que uno *ve* en un coherente trabajo etnográfico, la imagen construida del otro, se comunica, en una estructura doble y continua, con lo que uno entiende. A veces, la estructura resulta excesivamente disarmónica: «Durante el proceso de manufacturación de cerámica, las mujeres conversan plácidamente, con tranquilidad, sin riñas, en plena dinámica con su ecosistema, con su entorno...» (Whitten, 1978; pág. 847). Eso resulta tan poco obvio como realista. Y si nos apropiamos de lo dicho por Coleridge, quien parece intentar la descripción razonable de los sentidos (y, como en prin-

2. La «Antropología alegórica» es cosa que ha sido recientemente tratada por Boon (1977, 1982), Crapanzano (1985) y Tyler (1984).

cipio sugiere, de aquellas percepciones que su ojo le procura), son las percepciones de «lo otro» cuanto nos lleva a una comprensión amplia y permeable. El comportamiento extraño suele representarse, por lo general, como un conjunto de símbolos susceptible, tan sólo, de ser interpretado mediante su laborioso desbrozamiento; como una actividad, incluso, en la que pueden entenderse observado y observador, grupos humanos. Por lo que la narrativa etnográfica, mediante la cual se especifican las diferencias, se refiere a un plano abstracto más similar.

Ello es peor que nada, pero no seguiré con el asunto aquí; no me referiré a esa antropología secular denominada fenomenología de lo *humano* y de lo *cultural*, en la que los informes trazan diferentes alegorías de referencia. La famosa comparación que establece Lafitau (1724) de los nativos americanos y sus costumbres con los antiguos hebreos y con los egipcios, ejemplariza una ya vieja tendencia a hacer mapas descriptivos y casi ontológicos para explicar *los primeros tiempos*. Más o menos explícita la alegoría en la Biblia, no deja de parecerse a las primeras descripciones del nuevo mundo. Dice Johannes Fabian (1983) que existe una tendencia clara a prefigurar a los otros en una distinción temporalizadora, pero a la vez localizable en el espacio (en lo primigenio) sin necesidad de llegar a la asunción del desarrollo histórico común al Occidente. La antropología cultural, en el siglo XX, tiende a reemplazar, pero nunca completamente, esta alegoría histórica con otras alegorías decididamente humanistas. Ello supone la caducidad, en cuanto a su importancia, de los orígenes, en favor de la búsqueda de similitudes humanas y en la búsqueda también, dentro de esos conjuntos humanos, de las diferencias culturales. Pero el proceso de representación, en sí mismo, no ofrece mayores cambios. La mayor parte de las descripciones de los otros, y de lo «otro», continúa asumiendo y refiriendo elementalizadamente, y hasta en forma transcendental, niveles de certeza.

Esta conclusión es claramente perceptible gracias a la reciente controversia entre Mead y Freeman[3]. La competencia entre dos formas de referir la vida de los samoanos llega, así, a tener, a poseer, caracteres de proyecto científico; aunque ambas configuren al «otro» con toda una carga moral que casi lo convierte en un

3. Mead (1923), Freeman (1983). También he escrito acerca de Freeman en el *Times Literary Supplement*, de fecha 13 de mayo de 1983, a fin de explorar las dimensiones puramente literarias de la controversia. Véase, también a este respecto, lo escrito por Porter en 1984.

alter ego. Mead clama por la necesidad de actuar cual si llevara a término un experimento controlado, limitado al trabajo de campo, para así testificar la universalidad de ciertas pulsiones adolescentes merced a un examen de los datos acumulados a través del trabajo empírico. Pero, a despecho de la retórica común a Boasian, que habla del «laboratorio» en que deviene cierta práctica de investigación sobre el terreno, el experimento de Mead produce un mensaje, en última instancia, de significados éticos y políticos. Como Ruth Benedict, en su *Patterns of Culture*, obra que data de 1934, clama ella por una visión liberal, plural, que responda, también, a los dilemas de una sociedad tan compleja como la norteamericana. Las narraciones etnográficas, tanto de Mead como de Benedict, refieren la lucha de una cultura, y de los valores que le son propios, en una situación, en un contexto generalizado de lucha cultural entre influjos diversos, lo cual puede arrumbar las virtualidades que antañonas tradicionales poseen llevando para una percepción nueva conceptos que versan acerca de la maldad humana y de las posibles disgregaciones, de la desintegración cultural del grupo. Sus informes etnográficos fueron tomados por «fábulas de identidad», título usado en 1963, por cierto, por Northrop Frye. El propósito de esa su alegoría explícita y abierta no fue tanto una suerte de exposición moral, siquiera fragmentaria, en la que basamentar unas descripciones empíricas; algo añadido a los prefacios y a las conclusiones de sus obras. El proyecto totalizador de inventar y de representar «culturas» fue, para Mead y para Benedict, una forma de acceder a un entendimiento pedagógico y ético.

El «experimento» de Mead, desarrollado entre los parámetros del control cultural acaso sometido a variaciones mínimas, nos parece, en el presente, no tanto ciencia como pura alegoría prospectiva desde la cual los samoanos se nos representan como americanos, como habitantes de una América posible. La crítica que de este trabajo de Mead hace Derek Freeman ignora cualesquiera dimensiones, cualesquiera valores literarios de los muchos que atesora su trabajo etnográfico; e, ignorando esa nueva dimensión, aplica todo su bagaje de cientifismo inspirado en los más recientes «descubrimientos» de la sociobiología. Según Freeman, Mead no dio una a derechas en su prospección de los samoanos. Así las cosas, no son la gente informal y permisiva que ella hizo famosa, sino un pueblo aquejado de las mismas tensiones que el resto de la humanidad. Un pueblo violento. Un pueblo que también padece úlceras duodenales. Freeman, en su obra, elabora todo un

conjunto de críticas acerca de los informes de Mead, a los que contrapone sus propias experiencias en el trabajo de campo. En 179 páginas preñadas de empirismo muestra, no sin éxito, las necesarias prevenciones con que el lector debe hacer frente a la lectura de *Coming of Age in Samoa*: eso que Mead, en una construcción pictórica casi idílica, concibe como ejemplo moral, como una lección práctica para la sociedad americana. Pero Freeman no hace sino amontonar muestras, ejemplos de cómo la ansiedad y la violencia de los samoanos emerge de entre toda pretensión alegórica, lo cual no es más que el significado último de su forma de vida. Claramente habla Freeman, a propósito de la vida de los samoanos, del «lado oscuro» de la misma. Y al final de su obra admite que la obra de Mead está enteramente teñida de un sentimiento apolíneo al que él contrapone, empero, y basándose en su biologismo, un sentimiento dionisíaco común a la naturaleza humana (sentimiento esencial, emocional, etc.). ¿Pero cuál ha de ser el status científico de la refutación desde el que trazar una oposición frontal a ese cierto idealismo, que sirva casi de oposición mítica a lo Occidental? El contraste es más que claro: Mead habla de lo atractivo, de lo sensual, del mundo en calma de ese Pacífico; y Freeman habla de las tensiones, del control social estricto y de la violencia como fundamento social. Así y todo, Mead por una parte, y Freeman por otra, dibujan una suerte de díptico, cuyos paneles opuestos no hacen sino reflejar la ambivalencia del mundo occidental con respecto al llamado primitivo. No puede uno sino recordar *Typee*, de Melville, un paraíso que se convierte en teatro, en escenario del miedo y de la violencia.

> *Le transfert de l'Empire de la Chine à l'Empire de soi-même est constant*
>
> VICTOR SEGALEN

La etnografía científica establece, por lo general, un registro alegórico y privilegiado en el que se identifican supuestos como el de la «teoría», la «interpretación» o la «ejemplarificación». Pero todos esos significados, en sus niveles correspondientes dentro del texto, incluyen teorías e interpretaciones, se reconocen como alegorías y devienen en pura dificultad para asentarse, en última instancia, sobre una perspectiva, sobre un punto de vista privilegiado desde el cual hacer la valoración totalizadora. Una vez este anclaje queda al margen, la acumulación de «voces», de registros alegóri-

cos múltiples, deviene en área de suma importancia en la cual puedan introducirse los escritores etnográficos. Recientemente se ha tomado ello como una apropiación del discurso indígena, a la vez que se le confería un cierto status de independencia en el texto global, interrumpiendo el privilegiado monotonismo de lo científico y de sus representaciones[4]. Mucha práctica y escritura etnográficas adoptan ciertas distancias de la totalización antropologista, para buscar una evocación múltiple (aunque no ilimitada) y alegórica.

Marjorie Shostak, en su *Nisa*, es un buen ejemplo de la dificultad inherente a la pretensión de representar historias múltiples[5]. Shostak, por su parte, explicita tres categorías alegóricas, con sus correspondientes registros cada una de ellas: 1) la representación de contenidos culturales coherentes como fuente de conocimientos científicos (Nisa es una mujer kung); 2) la construcción de una identificación generalizadora en lo personal (Shostak se pregunta: ¿qué significa ser mujer?); 3) la historia de los modos etnográficos de producción y de relación (el diálogo intimista). Nisa es el seudónimo que corresponde a una mujer madura, de cincuenta años, que ha vivido la mayor parte de su existencia en pleno seminomadismo. Marjorie Shostak pertenece al grupo investigador de Harvard que ya en los años 50 se dedicara con suma atención al estudio de los kung. Las verdades complejas que emergen de este informe de los kung, acerca de sus «palabras y vida» no quedan limitadas a su percepción individual; ni siquiera a su mundo metacultural.

El tercer registro del libro sí muestra un aspecto crucial y susceptible de llevar a la discrepancia. Primero, el factor autobiográfico, que sirve a la autora para enfrentar, para confrontar su vida con la existencia en lo cotidiano de una mujer kung, lo cual viene a insertarse en lo textual sin definirse en una interpretación cultural (en «profundidad»). Segundo, esta experiencia parcial pronto deviene en experiencia propia, en una historia que concierne al común de las mujeres; con una historia que, en definitiva, «rima» a la perfección con muchas de las experiencias y de los problemas que el feminismo de nuestros tiempos ha puesto sobre el tapete. Tercero, Nisa narra en un encuentro intercultural en el que dos

4. A propósito de los orígenes de lo «monotónico», véase a De Certeau (1983, pág. 128).

5. El resto de esta sección es una extensa versión de lo escrito por mí en el *Times Literary Supplement*, con fecha del 17 de septiembre de 1982.

individualidades colaboran para producir un muy concreto imperio de la verdad. El encuentro etnográfico, por sí mismo, deviene ya en personaje principal del libro, en una parábola de la comunicación, en informe, y, al fin, en una suerte de novelería sin fisuras. *Nisa*, a la par, es toda una excelente manifestación de la comprensión a que ha de llevar la alegoría científica, que opera en dos niveles: el de la descripción cultural y el de la búsqueda de los orígenes humanos. (Entre los estudiosos adscritos a los proyectos investigadores de Harvard —Shostak incluida— es común la tendencia a concebir los estadios del desarrollo cultural humano como base para establecer un posible análisis acerca de la naturaleza humana.) *Nisa*, en definitiva, no es sino una alegoría del feminismo occidental; una parte de esa reinvención de la mujer, de la categoría general de *mujer*, que se dio en los 70 y en los primeros 80. *Nisa* es una alegoría etnográfica; una alegoría que significa contacto y comprensión.

En trenzada narrativa, el libro que nos ocupa pasa de una acción, de un supuesto a otro, constantemente... Y al tiempo lo hace groseramente, incluso, entre sus tres niveles de significado. *Nisa* es todo un trabajo que muestra las contradicciones, los conflictos, los divertimentos, las labores que son cosa habitual a la experiencia humana. Así, el texto de Shostak pretende resumir todos sus significados, todos sus niveles, todos sus registros, en uno solo, en una representación completa y totalizadora. Ello, sin embargo, lleva a una separación profunda, a una tensión dramática. Tal polivocalidad es apropiada a las pretensiones del libro, al proselitismo que intenta, a su afán por hacer más conscientes a los escritores etnográficos del valor que las culturas depositan en sus manos llegado el momento de elaborar su informe, cosa que en ocasiones, y acaso por esa su falta de consciencia, les resulta de suma dificultad. No es fácil definir a los «otros» desde la distancia. En ello, la diferencia ha de notarse en el texto; y la representación, forzosamente, será inexacta.

El primer registro de *Nisa* trata de la cultura científica. Los personajes se hallan perfectamente unidos a un cierto mundo social. Ello sirve para hacer la correcta definición de Nisa y de su personalidad en términos propios a los valores kung, y usar su experiencia de mujer para trazar una generalización más convincente y diestra de todo el grupo. Si en *Nisa* se revelan mecanismos intersubjetivos de una profundidad poco habitual, ocurre por esa su polivocalidad, por su polifónica construcción que muestra, de paso, que la transición al conocimiento científico no es cosa defini-

tiva, pulida, brillante y sin fisuras. El informe de Shostak se hizo a base de muy sistemáticas entrevistas que tendían a mostrar más de lo referido a la mujer kung. Y gracias a esa conversación pudo ella elaborar un conjunto de datos suficientes para revelar actitudes típicas, actividades y experiencias. Aunque Shostak no pudiera dejar de mostrarse insatisfecha por lo que para ella suponía falta de profundidad en sus entrevistas, lo cual la llevara, sin duda, a proveer más detalles, devenidos de su información, cosa que en definitiva procuraría a su texto las formas de la narración personal. Nisa, sorprendentemente, por lo demás, demuestra una enorme capacidad para narrar su vida; y vemos claramente una enorme resonancia concomitante entre las historias que cuenta y lo que a Shostak concierne en lo personal. Ahí estriba, indudablemente, el problema que se nos plantea cuando pretendemos una ciencia social generalizadora.

Al final de su investigación de campo, Shostak se ve asaltada por una suposición: la de haber asumido parte de la idiosincrasia propia a su interlocutora. Nisa ha conocido lo que es el sufrimiento severo; su vida, muy frecuentemente, ha padecido la violencia. Aunque en informes anteriores acerca de los kung, como el *The Harmless People*, publicado en 1959 por Elizabeth Marshall Thomas, se les mostrara como gente amante de la paz y del amor. En su regreso al Kalahari, Shostak encuentra motivos para la esperanza. Nisa aún ejerce una fascinación especial sobre ella. Y la etnógrafa está «cada vez más segura de que nuestro trabajo juntas será más profundo. Las entrevistas que tuve con otras mujeres me hicieron llegar a la conclusión de que Nisa era fundamentalmente igual a ellas. Tenía mejor expresión, era aventajada, pero en otros aspectos de mucha más importancia era una típica mujer kung».

Roland Barthes ha escrito ampliamente acerca de la imposibilidad de una ciencia de lo individual. Y en *Nisa* comprobamos la existencia de una verdad: a su través se nos ofrece un panorama del grupo, toda una interpretación de la vida kung. El discurso científico del libro se enreda con las dos voces, que van introduciendo al lector a cada una de las quince secciones temáticas de la obra, con algunas páginas que tratan del pasado y del aprendizaje propia a las gentes de la tribu. Uno siente que el discurso científico tiene en el texto la función de romper, casi, las otras dos voces disonantes, cuyos significados resultan excesivamente personales e intersubjetivos. Ahí, quizás, radique el problema susceptible de llevar a la discrepancia. Pues mientras la historia de Nisa

contribuye a mejor trazar las generalizaciones acerca de los kung, ofrece unas circunstancias tan particulares, y crea unos significados tan resistentes, que difícilmente se encuadra en las demandas de la tipificación científica.

El segundo y el tercer registro del libro sí son profundamente distintos del primero. Su estructura es dialogal, y a veces parecen escritos para que una de las voces dé cumplida respuesta a la otra. La vida de Nisa cobra, así, plena autonomía y propia textualidad. Posee caracteres y tonos verosímiles. Aunque sea la consecuencia última de una colaboración. Ello es particularmente cierto, particularmente perceptible, en la forma en que van tomando cuerpo las representaciones vividas, y también en la forma en que se dan los capítulos titulados «Primera memoria», «Vida familiar», «El descubrimiento del sexo», «Ensayo matrimonial», «Maternidad y olvido», «Mujeres y hombres», «Amantes», «Rituales curativos», «Vejez»... Además, al comienzo de cada intervención de Nisa se cuenta su vida, se traza una suerte de mapa descriptivo de los supuestos que se van a cubrir de acuerdo con los afanes de búsqueda de los significados que pretende Shostak. Es más, Shostak, en esa amplia información acerca de la vida de Nisa, parece dirigirse a dos audiencias. De una parte, su recolección de memorias, su búsqueda de la memoria, puede ser perfectamente tipificada como recopilación de un ciclo de vida. De otra, la vida de Nisa parece inmersa en un mecanismo permeable que bien puede parecerse al de la producción de significados que se da en Occidente; tal es la ejemplaridad y tal es la coherencia con que se nos ofrecen los datos vividos y la biografía del personaje, en forma conjunta. No existen verdades universales acerca del proceso de ficción que marca las autobiografías [cosa de la que ya han hablado Gusdorf (1956), Olney (1972) y Lejeune (1975)]. Viviendo, difícilmente puede uno organizarse, incluirse en una trama narrativa y continua. Cuando Nisa dice, como muy a menudo acontece, «vivimos en ese lugar y comemos cosas; luego nos vamos a cualquier otra parte»; o, simplemente, «vivimos y vivimos», podemos escuchar bien a las claras el rumor de una existencia impersonal. Desde ese rumor, desde esa amalgama de bagajes propios al personaje, emerge una profunda narrativa, sin embargo, merced al habla; una narrativa hecha entre el uno y el otro. Nisa cuenta su vida, que pasa a ser proceso de dramatización, narración pura, en el libro de Shostak.

Como alter ego, como incitadora y como editora del discurso, Shostak hace cuantiosas y muy significativas intervenciones a lo

largo del mismo. A través de arreglos y de cortes, logra transformar historias y fragmentos en «vida», logrando, incluso, no hacerse reconocible en los pasos que sigue su narración, en los pasajes que la van construyendo. Emerge, sin embargo, la voz diferenciadora de Nisa. Aunque Shostak, sistemáticamente, haya incluido sus propias observaciones, que, lógicamente, condicionan mucho de lo que Nisa expone. Da muestras de variedad narrativa. Su amiga, al final de la historia, dice: «El viento se había alejado»; y, al comienzo, esto: «Romperé la historia para contarte lo que hay dentro de ella»; y, en el medio, lo que sigue: «¿Qué es lo que trato de hacer? Aquí estoy, sentada, contando una historia mientras otra historia penetra en mi memoria y llena mis pensamientos». Shostak, evidentemente, ha meditado mucho su transcripción, aunque no pueda uno diseccionar claramente dónde hay testimonio y dónde simples divagaciones de la escritora, en el trance de construir una historia fácilmente comprensible. Si las palabras de Nisa hubieran de ser entendidas al margen de las concesiones a lo alegórico que en ciertos tipos de lectura han de hacerse, al lector no le cabría más remedio que entregarse a la interpretación, en términos de lo ético, de los personajes. Tal es el nivel formal y discursivo de la segunda parcelación de la obra. El discurso de Nisa acerca de su existencia, es cosa que pasa a tener importancia secundaria, para el lector, y a convertirse en una narración que hace elocuente eso que denominamos «sentido humano».

El tercer registro notable del libro de Shostak, en sus apuntes personales sobre su trabajo de campo, puede resumir sus valores en esto: «¡Enséñame a ser una mujer kung!». Eso es lo que pide la investigadora a su interlocutora, a su informante. Nisa, al responder con extrañeza, no hace sino plantear otra cuestión: «¿Qué es ser una mujer?». Shostak, entonces, dice que «desea aprender qué era ser mujer en una cultura como esa, pues quizás lo comprendiera mejor que en la mía propia». Con Nisa, las relaciones devienen, usando términos kung, en una especie de conversación que mantuviera una tía con su sobrinita; una suerte de conversación dirigida a «una jovencita, recientemente desposada, y desbordada por los problemas del amor, del matrimonio, de la sexualidad, del trabajo y de la identidad». La joven (sobrina a veces, hija en otras ocasiones) es instruida por una mujer mayor en las artes y en los suplicios de la femineidad. La relación —relación transformadora— concluye en una equiparación de afectos y de respetos; y, al fin, con un rotundo mensaje feminista: «Hermana». Nisa habla, no con una especial sabiduría, pero sí con una perspec-

tiva lógica y común a una edad determinada en la que se manifiestan tanto los deseos como los interrogantes. No es una «informante», en sentido puro, hablando de sus verdades culturales a una persona indeterminada. Ella procura una información completa más que respuestas circunstanciales.

En su informe, Shostak describe todo un caudal de conocimientos personales, más allá de lo que suele ser común a los informes etnográficos. Confía en que su intimidad con una mujer kung le ayude a profundizar en su propia condición de mujer occidental y moderna. Sin llegar a dar explícitas lecciones acerca de Nisa, dramatiza cada uno de los aconteceres diarios de la existencia de su interlocutora y amiga, haciendo, así, alegoría para los *otros*. La historia de Nisa, por ello, se revela como el informe de un encuentro feliz y productivo; un encuentro que no puede ser reescrito en términos sujeto-objeto, términos dicotomizadores. Algo más que la explicación y que la interpretación de una vida distinta. El libro es parte de la nueva visión que corresponde a la revalorización de lo subjetivo. Y surge en un momento crucial del feminismo y de la epistemología política: La concienciación de la mujer, la profundización en sus experiencias como grupo diferenciado. El reconocimiento de un *status* común al grupo. Este momento de la consciencia feminista queda alegorizado en las fábulas de Nisa acerca de su propio proceso de racionalización. (En otros informes etnográficos, lo masculino penetra en cualesquiera historias de iniciación, ahondando las diferencias entre los interlocutores.)[6] Shostak hace más explícita la alegoría feminista representando justo ese momento en el que la construcción de una experiencia «de mujer» pasa a ser el centro de la representación. Momento de suma importancia; que, empero, ha sido rebatido por otros investigadores, los cuales apenas tienen en consideración la teoría feminista. Pues los asertos acerca de unas cualidades comunes a lo femenino (así como unas opresiones también comunes) a despecho de las razas, de las etnias y de las clases, es, en efecto, problemática nueva. Y la palabra «mujer», como compartimento estanco, se ve no tanto a la manera de un foco de experiencias, sino como acerada y subjetiva posición no reductible a cualquier esencia[7].

6. Ya en 1983 escribí acerca de la alegoría como conquista y, a la vez, como iniciación.

7. Para una división entre razas y clases dentro del feminismo, véase lo escrito por Rich en 1979; también las obras de Hull, de Scott y Smith (1982), Hooks (1981) y Moraga (1983). Las más radicales críticas del feminismo acerca del esencialismo podemos encontrarlas en Wittig (1981) y en Haraway (1985).

La alegoría de Shostak parece tener en cuenta, también, algunas opiniones contrarias, como las ya aludidas; pero no deja de ser, su atención, cosa consustancial a un proceso de juego y de transferencia, en el cual puede hallarse, a fin de cuenta, la característica común, equiparadora. Las relaciones íntimas que se observan en el libro, se basan en lo subrepticio, en movimientos recíprocos de corresponsabilidad, de imaginación, de deseo; en movimientos, a fin de cuentas, alegorizados. En una de las historias, Shostak narra, cual si hablase Nisa, las incidencias devenidas de la propia observación del cuerpo por parte de la joven:

> «Un día vi a una muchacha de dieciocho años, cuyos senos empezaban a desarrollarse, mirarse con insistencia en el espejo retrovisor de nuestro Land Rover. Se miraba ensimismada el rostro; y luego pasó a contemplarse los pechos, y otras partes del cuerpo que le era dado mirar en aquel pequeño espejo... Pero luego volvía a mirarse con mayor insistencia la cara. Se alejó un poco, pasito a paso, para verse mejor. Y de nuevo se acercó, al poco, para contemplarse en una especie de primer plano. Era una muchacha adorable en plena sazón de salud y de belleza. Vio que yo la miraba. Y decidí tomarle un poco el pelo, tal y como lo hacen los kung. '¡Qué fea!', dije. '¿Cómo puede ser tan fea una chica tan joven?'. Ella se echó a reír. '¿No te enfadas?', le pregunté. Dijo con sonrisa radiante: 'No. Porque soy hermosa'. Y continuó contemplándose en el espejo. Le dije: '¿Que eres hermosa? No sé, a lo mejor mis ojos son ya viejos y están cansados, por lo que no pueden saber si dices la verdad...'. Ella me replicó: 'Todo mi cuerpo, mi cara, todo, es hermoso...'. Lo dijo lentamente, sin enojo, con una gran sonrisa, pero sin arrogancia. El placer que sentía contemplando su cuerpo en plena transformación era tan evidente como el hecho de que no padeciera conflicto alguno por culpa de su proceso de maduración» (pág. 270).

He aquí un punto culminante del libro: Una voz de mayor, una voz de joven, un espejo... Palabras que expresan los valores de la autoposesión. Narcisismo; un término que, aplicado a una mujer occidental, posee influjos peyorativos y es sinónimo de desviación, aquí no indica sino transfiguración. Sabemos, también, que es la etnógrafa, aquí, quien asume la vez de la edad. Igual que Nisa se convierte en espejo alegórico cuando Shostak adopta el

papel de joven en sus conversaciones. Así, la etnografía accede a su mayor hondura a través de la alternancia de roles, de reflejos y de influjos, de dramatizaciones intercambiables. El escrito y sus lectores pueden también hacerse jóvenes: aprendiendo. Y hacerse viejos: conociendo. Pueden escuchar, casi simultáneamente, la voz que ellos mismos dan al otro[8]. Los lectores de *Nisa* siguen inmersos —y lo prolongan— en el juego del deseo. Imaginan, en el espejo, al otro; imaginan la sensación de autoposeerse, y experimentan una gran sensación de placer cuando Shostak les hace atractivo su trabajo científico.

El trabajo de campo, en la antropología, ha sido presentado, muy frecuentemente, tanto como ciencia de laboratorio como a la manera de una experiencia personal, casi como un rito de paso. Las dos metáforas, sin embargo, apenas nos sirven para hacer la amalgama, supuestamente conveniente, de la práctica objetiva y de la subjetiva. Hasta hace muy poco, tal imposibilidad quedó obviada mediante la marginación de los fundamentos intersubjetivos del trabajo de campo, que ya habían sido excluidos de los textos etnográficos considerados serios, y que eran relegados a la categoría de memorias, anecdotarios y confesiones... Más tarde, sin embargo, este conjunto de disciplinas comenzó a cobrar carta de naturaleza. Y las nuevas tendencias, partidarias de extremar el dato hasta dar cumplida cuenta de los aspectos que pudieran parecer más nimios, mediante la introducción de elementos personales en el texto, han servido para alterar el discurso etnográfico, así como para subvenir las estrategias y la autoridad de los informes anteriores. Mucho de nuestro conocimiento acerca de las otras culturas, es producto de la traducción y de la proyección de diálogos intersubjetivos. Ello supone un problema claro para cualquier ciencia que se mueva desde lo particular a la generalización; que utilice sólo las verdades de una cultura como ejemplos ilustrativos, como fenómenos de tipificación o como patrones de comportamiento colectivo.

8. Los etnógrafos, con harta frecuencia, presentan sus trabajos como ficciones que llevan al aprendizaje, a la adquisición del conocimiento, y, al cabo, a una autoridad que les capacita para representar ante los ojos de los demás las culturas que estudian. Ello, en fin, no deja de parecerse a las pautas culturales que establece el adulto frente al niño, que siempre se resumen en la sabiduría que da la mayor edad y la mayor experiencia. No deja de ser interesante la observación de cómo el científico, en muchos casos, pretende —o así lo parece— convencer con sus escritos a las gentes de las que trata.

Una vez el proceso etnográfico es consciente de la complejidad de las relaciones dialogales convertidas en historias para mejor ilustrar los informes, lo cual sirve para trazar una interpretación empírica de los hechos que son comunes a una cultura (hablar de los kung, de los samoanos, etc.), aparece un claro nivel alegórico. Cada informe es, pues, complejo mas verdadero; y los informes son, también por ello, susceptibles de refutarse en la misma asunción cultural que de los hechos narrados hacen. Aunque, como escritura, puedan considerarse versiones basadas en un trabajo de campo; historias de una historia. Las alegorías discordantes que se registran en *Nisa,* las «voces» disonantes, son reflejo de la problemática inventiva de la representación cultural.

> «Welcome of Tears» *es un precioso libro que combina las historias de gentes ya desaparecidas y el desarrollo como tal de un antropólogo.*
> MARGARET MEAD, para una edición de la obra *Welcome of Tears,* de Charles Wagley

Los textos etnográficos no son únicamente, o predominantemente, alegorías. Es más, y como ya hemos visto, tratan de limitar los roles extrasignificativos subordinándolos a lo mimético, a las funciones referenciales. Este problema (que a menudo no hace sino disfrazar las pugnas entre lo que se considera «científico» y lo que se cree es teoría literaria o intención ideológica), mantiene convenciones disciplinarias y genéricas. Si la etnografía es una herramienta para el positivismo científico, debe preservarse, según la interpretación al uso, de los procesos alegóricos sean directos, múltiples o enmascarados. ¿Debe la descripción, pues, y para no hacerse muy prolija, contener un significado concreto en lo que se refiere a sus metáforas, a su estilo, o al simple nudo central de la historia? (¿Debemos aceptar los tres niveles explícitos de la alegoría en un libro como el *Nisa*? ¿Qué pasa con sus fotografías, las cuales dan una versión propia de la historia narrada?) Críticos como De Man, que adoptan una posición harto rigurosa, arguyen que la selección de una figura retórica dominante, o de un modo narrativo específico, es siempre un intento fallido de establecer un rango, una categoría de lectura, por cuanto los significados quedan en franco desplazamiento no controlable. Pero en cualquier nivel en el que el juego de la lectura sea infinito —infinito en cuanto a las teorías que a su amparo puedan establecerse—,

hay, en cualquier momento histórico, un rango estratificador, casi canónico, que puede hacer comprensibles las alegorías al lector (a ese lector cuya interpretación pueda ser plausible para una comunidad concreta). Estas estructuras de significado son, en sí mismas, en su devenir histórico, coercitivas y limitadores. Ahí no se da, de facto, el juego en libertad.

Sin tener en cuenta este predicamento histórico, la crítica de las narraciones y de los influjos que las motivan informando todos los informes culturales que a su respecto pueden hacerse, contienen una importancia, una intención política capital, en su afán de tarea prospectiva y científica. En la perspectiva de este ensayo, he procurado explorar en lo evidente, orientando los conceptos de lo alegórico (o, más exactamente, el origen de las posibles alegorías) desde una visión retrospectiva a la que bien podemos denominar como «etnografía pastoral». El libro de Shostak y los estudios del grupo de investigadores de Harvard, que buscan el ahondamiento en un cierto humanismo, pertenecen, creo yo, a estructura semejante.

En su artículo «The Use and Abuse of Antropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», Michelle Rosaldo cuestiona la persistente tendencia a apropiarse de los informes y de los datos etnográficos para darlos como si fueran registros originales. Los análisis de contenidos sociales referidos al género sexual, por ejemplo, no hacen sino mostrar una especie de afán antropologista por justificar las historias narradas. Comenzando por la pregunta que se hiciera Simone de Beauvoir, eso de ¿qué es una mujer?, las discusiones entre especialistas «se refieren a un diagnóstico de la subordinación contemporánea, para desde esa subordinación hacer esta pregunta: ¿Serán siempre las cosas como en el presente?» (1980, pág. 391). En una práctica no muy distinta a la de Herbert Spencer, Henry Maine, Durkheim, Engels o Freud, queda bien asumida la evidencia de que las sociedades más simples iluminarían los orígenes y las estructuras de las culturas contemporáneas. Rosaldo apunta que los más notables científicos y antropólogos tienen, desde comienzos de este siglo XX, abandonados sus afanes de ir a los orígenes, si bien su ensayo sugiere que la reflexión, tal reflexión, se hace inexcusable y perdurable, si bien sea solapadamente. Es más, cada científico, cada etnógrafo, jamás podrá acceder a los significados plenos que se contengan en sus propios informes. Ello resulta especialmente cierto en las representaciones que no han historizado sus presupuestos, ni han hecho el retrato exótico de ciertas sociedades a la manera de un «presente etnográfico» improbable por cuanto, más bien, supondría hálito

del pasado. Esta suspensión sincrónica textualiza, efectivamente, a los otros y da una sensación de verosimilitud que va mucho más allá de lo temporal; incluso más allá de la relación ambigua en la cual se envuelven escritor y lector. Las representaciones «alocrónicas», para usar el término propio de Johannes Fabian, deben ser pervasivas en la ciencia del siglo XX, y más en la ciencia etnográfica. Aunque inviten a la apropiación de las alegorías, en la forma mitificada que Rosaldo repudia.

Y es que cualquier análisis, por muy frío que se pretenda, deberá construirse sobre apropiaciones retrospectivas. Evans-Pritchard, en *The Nuer* (1940), hace un punto de inflexión que viene de perillas para ilustrar este ejemplo, por cuanto apela a una especie de anarquía armónica que, en su opinión, envuelve a la sociedad incorrupta a la que estudia. Henrika Kuklick, en 1948, analizó *The Nuer* (en el contexto contemplado por la antropología británica, que se refiere a una sociedad acéfala y tribal) como una alegoría política, reescrita en modo folklórico, de la democracia anglosajona. Cuando Evans-Pritchard escribe: «No hay señores ni siervos en su sociedad, sólo gentes iguales que contemplan a sus semejantes como una maravillosa creación de Dios», no nos resulta difícil escuchar los ecos nostálgicos de esa tradición política que clama por el igualitarismo y la unión contractual de los individuos libres de la comuna. Pero esas evocaciones paradisíacas a veces parecen, más bien, metalenguaje, como lo demuestra la agudeza de Evans:

> «Mientras yo hablo del tiempo, y de unidades de tiempo, me doy cuenta de que ello, para los nuer, no tiene una equivalencia con nuestros conceptos ni con nuestro lenguaje. No pueden ellos, en contra de lo que hacemos nosotros, hablar del tiempo como si fuera algo actual, algo referido al futuro o algo que significa pasado. No creo que su experiencia les proporcione una sensación de lucha constante contra el tiempo, o que les sirva para coordinar actividades en las que las abstracciones temporales tengan un papel dominante... Pues sus puntos de referencia no son otros que los de su propia actividad, marcada por su tendencia general al ocio. Los eventos siguen un orden lógico, aunque no puedan ser controlados por un sistema abstracto ni puedan basamentarse en puntos de referencia autónoma. Los nuer son afortunados» (pág. 103).

Para un lector cautivo por la experiencia del tiempo postdarwiniana, una progresión jamás permite la pausa ni el retorno cíclico. Así, las «islas culturales» fuera del tiempo (o «sin historia») descritas por muchos etnógrafos, no denotan sino un anclaje ideologizado. Percibamos, no obstante, la estructura irónica (lo cual no implica que se dé un tono irónico) de ciertas alegorías. Baste, para ello, aposentarse en una perspectiva propia a la subjetividad etnográfica, la cual, en su actitud hacia el otro, en su actitud de contemplar lo que acontece en términos de participante-observador, o, mejor dicho, en términos de creyente-escéptico (léase a Webster; 1982, pág. 93), nos lleva a decir que, si los nuer son afortunados, nosotros somos, también, afortunados. Tal apelación no deja de ser ficticia; el alivio temporal, la anarquía tan atractiva que nos sugiere esa descripción de la sociedad nuer, nos resulta, en definitiva, distante, inaprehensible... Son, esas gentes, una cualidad perdida, una reelaboración textual.

Esta apelación irónica pertenece a un impulso ideológico. A ese impulso, acaso irreverente, que tanto ha coadyuvado a la orientación de las presentaciones culturales a lo largo del siglo presente... «Para nosotros, las sociedades primitivas *(Naturvölker)* son efímeras... Desde el mismo instante en que empiezan a ser conocidas por nosotros, se convierten en cosa ya pasada». Así, según lo dicho por Adolph Bastian en 1881 (tomado de lo escrito por Fabian en 1983), en 1921 Bronislaw Malinowski escribió: «La etnografía se ve en el triple y jocoso trance, en ocasiones, por no decir que en la trágica posición, de poner sus trabajos en orden justo cuando precisa olvidar sus herramientas. Los materiales devenidos del estudio, así, se desintegran con inusitada rapidez» (1961). Lo que no quiere decir sino que la sociedad trobriandesa no era cosa con la solera suficiente como para ser considerada por nuestro mundo. Escribiendo en 1955, Claude Levi-Strauss vio un proceso global de entropía. *Tristes Tropiques* es un triste estudio, un triste retrato en el que se desintegran las diferentes estructuras sociales en aras de una homogeneidad global bajo el impacto de una monocultura fuerte. Una pesquisa casi rousseauniana en busca de las formas elementales de la colectividad humana, lleva a Levi-Strauss hasta los nambikwara. Pues su mundo es cosa aparte. «Vi una sociedad reducida a su mínima expresión. Precisamente esa simpleza de los nambikwara me hizo ver cuál era la más cierta esencia de lo humano» (1975, pág. 317).

El tema de la desaparición de lo primitivo, del fin de la sociedad tradicional (simplemente el hecho de hablar de lo tradicional supo-

ne ya ruptura), permea toda la escritura etnográfica. Es, como dice la frase de Raymond Williams, «una estructura de sentimiento» (1973, pág. 12). Indefectiblemente, y en idéntico sentido, «mueren» los modos, las formas de vida. Los pueblos son violentamente reducidos y sometidos; incluso exterminados. Las tradiciones se pierden. Pero la persistente y repetida «disgregación» de los modos sociales, en el instante en que se llevan a cabo sus representaciones etnográficas, requiere un análisis detallado de la estructura narrativa. Hace unos años, la revista *American Ethnologist* imprimió un artículo que versaba sobre un trabajo reciente hecho entre los nambikwara, en el que se contiene algo más que «la esencia individual de lo humano». Y la cultura trobiandesa viva ha sido objeto de un estudio reciente, de un trabajo de campo hecho por Weiner en 1976. Por otra parte, el conocido filme *Trobiand Cricket* muestra una muy distinta forma de vida, en su reinvención de unas determinadas condiciones coloniales y el alumbramiento de la nueva nación.

El objeto que en la etnografía desaparece —o sujeto de sometimiento a estudio— es, también, y ocurre ello en un grado significativo, una construcción retórica que representa una práctica, a la vez que la legitima, concreta: una etnografía «salvaje» en su sentido más amplio. El otro es lo perdido, lo olvidado... Aquello que se ha desintegrado en el tiempo y en el espacio, pero que, a la vez, se ha podido salvar merced al texto. Lo racional, como foco de nuestra atención para con aquello que se ha esfumado —digámoslo así—, bien puede servir para rescatar a través de la escritura el conocimiento de los antiguos, si bien no pueda trazarse una generalización pues dependerá, tal conocimiento, de las circunstancias ambientales, de lo que llamaríamos la localidad. No es mi deseo el de desmentir, o el de negar, ciertos casos de costumbres, de hábitos ya idos, así como de lenguas, ni cambiar el valor de aspectos etnológicos considerados desde una perspectiva fenomenológica. Cuestiono, sin embargo, la asunción a través de la cual se llega al rápido trastoque de lo esencial («cultura«) por una coherente interpretación diferencial. Y cuestiono, también, los modos de esa supuesta autoridad científica y moral que de común se asocia a la etnografía salvaje, también llamada redentora. Pues ello no hace sino asumir que la otra sociedad, la sociedad diferente, ha sido rota y amerita ser representada por alguien que llega de fuera, por el extraño (que siempre lo hará desde una perspectiva pretérita, sin tener en cuenta, apenas, el presente ni, mucho menos, el futuro). Quien recopila e interpreta frágiles hábitos de la otra

gente, de la cultura diferente, es un custodio de la esencia, un sabio intachable. (Es más, desde que las «verdades» culturales se han ido esfumando, la versión salvaje ha dejado de ser cosa fácil de refutar.)

Algunas actitudes ya van menguando, a ese respecto. Cierto antropólogos, en el presente, exponen la lógica de la etnografía en términos ya enunciados en tiempos de Franz Boa; es decir, como la última operación rescate posible. Pero la alegoría del salvaje resulta hondamente confusa. Es más, creo que tal alegoría se construye merced a una concepción y a una práctica de la etnografía tomada como proceso de elaboración literaria, como escritura, como una especificación textual. Cada descripción, o cada interpretación, queda reducida, concebida en sí misma, como un modo de inmersión en lo literario, modo que, desde luego, llega de las experiencias habidas en la escucha del discurso oral que el nativo hace al investigador de campo. Y esa experiencia escrita (el texto etnográfico) establece, fundamenta la estructura de lo «salvaje». La etnografía y sus procesos, pues, bien pueden asemejarse a una inscripción (más que a una transcripción o a un diálogo). Una inscripción en la cual quedan representados y establecidos los niveles de una estructura alegórica, la cual, no por fuerte, deja de ser cuestionable.

Esta estructura, puede afirmarse, se halla hondamente enraizada en la tradición pastoral del Occidente (un tópico bien desvelado por Ronato Rosaldo en este volumen). La obra de Raymond Williams *The Country and the City,* publicada en 1973, mientras se pretende inmersa en una tradición casi escolástica de lo pastoral [tradición a la que pertenecerían Empson (1950), Kermode (1952), Frye (1971), Poggioli (1975) entre otros] pretende, también, un estrechamiento, una globalización lo suficientemente amplia como para que en ella quepan los escritos etnográficos. El autor nos muestra cuál es el contraste fundamental entre la ciudad y el campo alineándose, él mismo, con diversas antinomias: lo civilizado y lo primitivo, el Occidente y el Oriente, el futuro y el pasado... Analiza el autor un complejo e inventivo, a la vez que abigarrado, montón de anclajes sociales que se resisten al cambio y que en una buena pureza resisten los embates del presente. Williams traza las constantes siempre emergentes de unos patrones de convencionalidad, unos patrones de retrospección que llevan al lamento por la pérdida de la bondad campestre, por la pérdida de ese lugar en donde los contactos sociales aún eran posibles en franca comunión con la naturaleza. Pronto, sin embargo, se percibe que el

autor experimenta ciertas regresiones. Y puede uno imaginarse, bien a las claras, cómo mira hacia atrás el escritor en busca de aquel lugar maravilloso y perdido; cómo accede a una suerte de *memento* orgánico que nos lo acerca, que nos sitúa en su misma circunstancia de escritor en busca del pasado, de escritor en pleno lamento... Naturalmente, la última referencia no ha de ser otra que la del Edén.

Pero no se puede decir que Williams, simplemente, argumente su escrito con una estructuración nostálgica. Más bien se apoya en un muy complejo conjunto de valores morales, espaciales y temporales. Apunta que lo pastoral, con harta frecuencia, conlleva una fuerte carga de nostalgia crítica, un camino [como dice Diamond (1974) en sus concepciones acerca de lo primitivo] capaz de romper, de acabar con la hegemonía del presente corrupto merced al asentamiento de una alternativa radical. La obra de Edward Sapir *Culture, Genuine and Spurious* (1966), hace clara recapitulación de estos valores pastorales desde una perspectiva más crítica... No en vano toda autenticidad imaginada presupone, y condiciona, un presente lleno de inautenticidades. Aunque el tratamiento que Williams da al asunto nos sugiere que algunos proyectos no deben buscar apoyatura en las experiencias del pasado; o que los elementos vivos de una cultura genuina no necesitan de una codificación, ni mucho menos de una categorización que los defina como frágiles y transitorios. Este sentido de la pervasiva fragmentación social, como una constante ruptura de las relaciones «naturales», se caracteriza por un subjetivismo que Williams llega a relacionar con la vida en la ciudad y con el romanticismo. El yo, desprendido de los lazos que lo unían a lo colectivo, es una identidad capaz de construir un todo, tras haber asumido la pérdida de un pasado natural e ir en pos de la autenticidad última. El todo, por definición, deviene en una cosa del pasado (lo rural, lo primitivo, lo infantil) sólo accesible como ficción, como decorado de una estancia falta de cosas. Las novelas de George Eliot, por ejemplo, epitomizan esta situación del conflicto participación-observación en «una común condición, en una reconocible comunidad perteneciente, en lo ideal, al pasado». *Middlemarch*, por ejemplo, es un proyecto de generación anterior al tiempo que fuera escrito, en 1830. Y tal es, aproximadamente, la distancia temporal que muchos etnógrafos convencionales asumen cuando pasan a describir una realidad, directamente relacionada con lo «tradicional», en el tiempo presente. La ficción de una comunidad «reconocible», puede reconocerse y recrearse «desde una amplia acción moralizadora. Aun-

que el paso que se haya dado sea el de la aproximación a una sociedad absolutamente desconocida... El valor es cosa del pasado; y desde una visión retrospectiva, sólo podemos contemplarlo en el presente como una forma de moral individual» (pág. 180).

En George Eliot podemos ver bien a las claras el desarrollo de un estilo de escritura sociológica que describe panoramas culturales en su totalidad (mundos conocidos), desde una distancia en el tiempo y con la presunción de su transcendencia. Ello se acompaña de un punto de vista detallado y desprovisto de pasión. Así, mundos históricos quedan a salvo gracias a las fabulaciones textuales, que pueden ser adoptados por los lectores en aras de la satisfacción de sus necesidades morales, siquiera sea en lo alegórico. Para hablar en propiedad, digamos que la etnografía pastoral, en esta textualización de su estructura, se generaliza detrás de las disociaciones, propias al siglo XIX inglés, que unían la expansión capitalista a una visión topográfica del Occidente y también de los países no occidentales. Lo «primitivo», lo subdesarrollado, las sociedades tribales, son de continuo impelidas al progreso, al olvido de sus tradiciones; «en el nombre de la ciencia, nosotros, los antropólogos, componemos un réquiem», escribió Robert Murphy en 1948. Pero lo más problemático, en este punto, y lo más intencionadamente político, es el afán de situar al otro, «pastoralmente», en un presente urdido merced a las consideraciones hechas por el etnógrafo de su pasado. ¿Cómo podríamos, por ejemplo, asociar la inventiva, la variedad espléndida de sociedades que se dan en la Melanesia con el futuro cultural de nuestro planeta? ¿A santo de qué considera inamovibles el etnógrafo sus puntos de vista? ¿Qué seriedad los alumbra? Las alegorías pastorales de las culturas perdidas, y el rescate textual de sus mundos, en cualquier caso, ha de hacerse desde presupuestos distintos[9].

---

9. Creo que las lecturas más notables, acerca de la invención de la Melanesia, son las debidas a Roy Wagner (1979 y 1980). Se opone, fundamentalmente, a la tendencia occidental de «anticiparse al pasado» merced a «las anticipaciones del futuro» en la explicación usual de las culturas melanesias. Lo pretérito se asocia con la idea de la cultura como tradición plena de estructuras. En la obra de Hugh Brody *Maps and Dreams* (1982) trata el autor de mostrar la vida de los indios beaver, del noroeste del Canadá, los cuales confrontan sus relaciones de fuerza, en su sistema ordenancista de lo circundante, cazando por entretenimiento, fumando sus pipas de aceite, etc. Y presenta el autor su trabajo como una forma de colaboración política. Mas se encuentra muy cauto a la hora de dejar abierto el futuro, la posibilidad de lo incierto, caminando por la débil línea que separa la narrativa como forma de supervivencia, del «impacto» expresivo y de la «aculturación».

También debe modificarse la asunción que de común se hace entre la etnografía y la escritura. Alegorizar al salvaje supone, de hecho, una categorización de lo textual; y, con ello, una categorización del nivel de las descripciones culturales. Lo que se hace no es otra cosa que llevar al texto experiencias. Y, ciertamente, son muchas las maneras de hacerlo; maneras que tienen un profundo significado político y unas consecuencias éticas concretas. Uno puede escribir de golpe sus experiencias en el transcurso de una investigación. Y saldrá, por lo general, un escrito realista acerca de las experiencias que no se pueden llevar al papel, experiencias vividas por otras personas, por otros grupos. Uno puede presentar su textualización como el resultado distanciado de una observación no menos distanciada, o de una interpretación, o de un diálogo. Uno puede simular voces múltiples, o una voz única, para elaborar un diálogo o un monólogo, depende del caso... Y también puede uno hacer todo un informe etnográfico a base de diálogos. Uno puede *presentar al otro como es, o como se le ve... Pero también* como el producto de una voluntad narrativa, acaso de descubrimiento, propia de circunstancias históricas muy claras... ¡Tantas veces he discutido estos puntos y en tantos lugares...! (1983, 1ª ed.). Pero lo que resulta indiscutible, en cualquier caso, es el hecho de que la etnografía deviene en experiencia discursiva y textual.

No basta con aludir al sentido común, puesto que tal no es, por cierto, un sentido inocente. Desde la antigüedad, la historia de la transcripción de lo oral a lo textual ha sido compleja y ha estado cargada de intencionalidades. Cada fundamento etnográfico, en cada momento histórico, ha tratado de aposentar sus peculiaridades, sustentadas acaso en una autoridad no tan espúrea como idealista. Es el eterno dilema —una suerte de muerte en vida— de la dialogación de los eventos. Palabras, acciones, omisiones, también, son cosas transitorias, pasajeras, inaprensibles (y auténticas), que la escritura hace perdurar, siquiera sea como artificio; siquiera sea como complemento de una realidad imaginada. El texto contiene el evento y le da un significado. Desde la renuncia a la escritura de Sócrates, a la convicción de que la escritura era cosa de mucho poder, convicción sustentada por Platón, hay una profunda ambivalencia que irradia, incluso, los pasajes que sigue la transcripción de lo oral a lo textual. Ello es lo que ha caracterizado tanto la literatura como el pensamiento occidental. Y mucho del poder, y del *pathos*, de la etnografía es consecuencia del hecho que supone una práctica sin transiciones. El investigador de campo todo lo preside, todo lo controla en algún grado, mientras extrapo-

la el texto de la vida. Sus descripciones y sus interpretaciones forman parte de lo que el hombre «ha dicho» (Geertz 1973, pág. 30). El texto, así, no es más que un enunciado del pasado. Y se repite la estructura, aunque no la temática, de lo pastoral.

Una breve parábola puede dar sensación de alegoría referida al rescate que pretende la etnografía[10]. Un estudioso de la etnohistoria africana llega a Gabón para hacer una investigación sobre el terreno. Se interesa, fundamentalmente, por los mpongwé, un grupo de la costa que en el siglo XIX tuvo muchos contactos con los navegantes y con los negociantes europeos, así como con los colonos. La tribu aún existe en la región de Libreville, y el etnohistoriador ha conseguido una entrevista con el jefe de los mpongwé, para que éste le cuente acerca de sus tradiciones, de sus ritos religiosos y de cosas por el estilo... Al preparar su entrevista con el nativo, el investigador consulta un compendio de costumbres propias a los lugareños, recopiladas a comienzos del presente siglo por un etnógrafo gabonés, cristiano y pionero en este tipo de investigaciones: el Abate Raponda-Walker. Antes de su encuentro con el jefe mpongwé, buena nota tomó el etnógrafo de los términos referidos a cuestiones religiosas, a sus instituciones y a sus conceptos más acendrados, cosas, todas ellas, que recogiera el ya mentado Raponda-Walker. La entrevista se desarrollaría, pues, siguiendo tal lista de temas, tratando de establecer cuáles eran las constantes y cuáles las modificaciones en lo que a las costumbres se refiere. Al principio pareció que las cosas permanecían inalterables, y el jefe mpongwé, con su autoridad, procuraba al investigador toda suerte de interpretaciones de términos, así como de descripciones. Y no decía palabra a propósito de las costumbres ya abandonadas. Tras pasar un tiempo, sin embargo, cuando el investigador preguntó por el significado de una palabra en concreto, el jefe pareció desconcertarse, pareció excesivamente turbado. «Un momento», dijo todo lo amablemente que le fue posible, y desapareció, metiéndose en su vivienda, para regresar al cabo de un rato con una copia de lo escrito por Raponda-Walker. El resto de la entrevista se desarrolló con el libro abierto sobre el regazo del jefe mpongwé.

Versiones de historias parecidas son comunes en el folklore etnográfico. Lenta, pero implacablemente, el dato cultural va recorriendo el camino que se inicia en la narración oral, transformán-

10. Mis más sinceras gracias a Henry Bucher por su historia más que cierta. Me la he tomado como una parábola.

dose de continuo, hasta llegar al texto escrito. Y, en el presente, bien podemos asegurar que ese dato cultural ya de texto a texto, transformándose; por lo cual acaba siendo la inscripción mera transcripción. Ambos, el informante y el investigador, son, a la par, lectores y «versionadores». También son reinventores, por ello, de la ya establecida invención cultural. No podemos decir, empero, que la entrevista haya tocado a su fin, que sea cosa estéril inmersa en un círculo vicioso. Y no necesitamos, como Sócrates en su *Phaedrus*, lamentar la erosión que sobre la memoria causa la literatura. La entrevista, pues, no es cosa desprovista de autenticidad. Debemos pensar, más bien, en que para la etnografía se han modificado ya las condiciones en que se basa el acopio de datos tanto como la exposición de los hallazgos... No es posible ya tomar al investigador como un definidor de culturas, como un simple expositor de las mismas mediante la escritura. Y es un error, común a gran parte de la etnografía, desacreditar, tachar de marginales, escritos de misioneros, viajeros, administradores coloniales, autoridades locales y otros etnógrafos que nos precedieran en el estudio. El investigador de campo, por lo general, se basa en los datos obtenidos directamente, de primera mano, más que en los datos escritos. Y no concibe el campo, el lugar en donde ha de llevar a cabo su investigación, como una página en blanco, como un texto. El predicamento intertextual, aún, es el caso en sí. Y cada vez más (Larcom 1983). El informante, por otra parte, incrementa la lectura y la escritura. Interpreta las constantes primigenias de su cultura tan bien como pudieran ser escritas por un estudioso de la misma. El trabajo con textos —el proceso de inscripción, reescritura y demás— no pertenece sólo a los dominios exclusivos de las muy altas autoridades científicas. Las culturas no literaturizadas son textualizadas de inmediato; pues no en vano son «vírgenes» prestas para ser violadas, y así preservadas, mediante la escritura. Debe desecharse, además, la tendencia a dividir el globo entre gentes con literatura y gentes sin ella. Tal es una tentación que no puede mantenerse en pie por más tiempo, ya que las gentes ajenas al Occidente, por sí mismas, han hecho crecer el asunto concerniente a lo literario. Debe uno, por todo ello, dudar de ese monopolio que para sí pretende el etnógrafo, monopolio de la propia «escritura» del nativo con la que elaborará sus informes.

Pero el reto más subversivo de cuantos nos ofrece la alegoría en el texto, tal y como hemos contemplado aquí la alegoría, podemos encontrarlo en la obra de Derrida. Quizás el efecto más nota-

ble de su «gramatología» haya sido el de lograr la expansión de lo que convencionalmente se ha tenido por escritura. La escritura alfabética, arguye Derrida, no es más que una codificación —y por ello una restricción— definitoria que une lo diferencial, lo gestual, y las articulaciones espaciales, borrando sus virtualidades individualizadas, así como otras huellas de la cultura humana, en aras todo ello del discurso. En oposición a la logocéntrica representación de lo escrito, Derrida, con absoluta radicalidad, traza las diferencias entre lo escrito y lo hablado. No es necesario detallar un proyecto tan controvertido como bien conocido. Lo que importa a la etnografía es el hecho de que todo grupo humano escribe —en tanto que articula, clasifica, procesa una «literatura oral»— o inscribe su mundo en actos rituales. Ello, también, es una forma de «textualizar» los significados. Así, pues, en la epistemología de Derrida, la escritura etnográfica no puede ser tomada como una nueva forma cultural de la inscripción, tanto como una imposición exterior ejercida sobre un universo puro, no escrito y oral. El logos no es lo primero y lo gramático no adquiere sino un carácter de representación secundaria.

Vistas así las cosas, el proceso de la escritura etnográfica aparece más complejo. Si, como bien podría decir Derrida, las culturas estudiadas por los antropólogos son siempre cosas escritas por ellos, el status especial del estudioso, del investigador de campo, el status especial de quien lleva la cultura al texto, está por definir. ¿Quién, en efecto, escribe un mito grabado en cinta magnetofónica o copiado en el cuaderno de notas? ¿Quién escribe una interpretación de ciertas costumbres conocidas a través de largas charlas merced a la buena disposición para colaborar de los nativos? En el presente contexto, no quiero más que delimitar el reto pervasivo, histórico y teórico en sus orígenes, de presentar lo alegórico, en la etnografía, como práctica de textualización.

Y no es menos importante mantener las dimensiones alegóricas siempre presentes. Para el Occidente, no deja de ser el tránsito de lo oral a lo literario una historia de corrupción, de poder y de olvidos. Ello es lo que, muy probablemente, ha llevado a la estructura de lo pastoral, tan permeable en la etnografía del siglo XX. La escritura logocéntrica tiene reputación de *representación* del discurso más auténtico. Las sociedades preliterarias (la frase como continente de la historia) son sociedades orales; la escritura llega a ellas desde fuera, es una intrusión del otro mundo. Sea merced a los misioneros, a los comerciantes o a los etnógrafos, la escritura es una manifestación del poder (necesario para manipular el cono-

cimiento) y una corrupción de las conversaciones mantenidas cara a cara con los nativos. Todo lo cual no ha hecho sino más fértil el debate último acerca de los significados históricos y de la epistemología del texto, de la escritura[11]. Lo que deba o no deba establecerse en el debate, no es óbice para hablar de lo que no puede establecerse: la diáfana distinción del mundo entre culturas; y entre culturas literarias y culturas no literarias. La noción de que la textualización etnográfica es un proceso que indica una transición fundamental desde la experiencia oral a la elaboración literaria debe ser tenida en cuenta de continuo; la asunción de que la etnografía es el último estadio de la cultura ha de ser otra premisa; y que la autoridad científica como práctica para salvar culturas es cosa del pasado.

Estas cosas, que he identificado con lo pastoral, no pueden ser tenidas durante más tiempo como nociones de sentido común. Mediante la lectura, y también mediante la escritura, se generaliza. Si el etnógrafo lee textos culturales sobre los hombros del nativo, éste lo hace sobre los hombros del etnógrafo en la medida en que el investigador, o la investigadora, elabora su descripción textual, su información cultural... Los investigadores de campo han incrementado ese constreñimiento de la edición de obras considerada como reacción ante las culturas supuestamente no literarias. Novelas acerca de los samoanos (como las de Alfred Wendt) pueden cambiar el retrato, el informe de rigor que sobre tales gentes hiciera algún distinguido antropólogo. La noción de que la escritura es una suerte de corruptela irreparable se pierde cuando queda textualizado un mundo que aparece, siempre teniendo en cuanta a Derrida, incólume, capaz de ofrecer respuestas contundentes incluso a la propia alegoría occidental. Walter Ong, entre otros, ha demostrado que algo se pierde, en cualquier caso, cuando la escritura tiende a la generalización. Pero el hecho cultural auténtico no es un algo, una cosa frágil que haya de ser tratada como tal por el etnógrafo o por quienquiera que sea.

La moderna alegoría, vino a decirnos Walter Benjamin (1917), se basa en un sentido del mundo fragmentario y transeúnte. La «Historia» deviene en proceso que lo abarca todo, no en vida inventiva sino en «irresistible decadencia». La analogía más directa, acaso más material, que pueda trazarse con la alegoría, radica,

11. El «debate» puede establecerse entre Ong (1967, 1977 y 1982) y Derrida (1973, 1974). Tyler (1978, 1984) trata de oponerse a la polémica. Goody (1977) y Eisenstein (1979) han hecho recientes y valiosas aportaciones al asunto.

precisamente, en la «ruina» y también en esas estructuras ya desaparecidas que invitan a la reconstrucción. Observa Benjamin que «la apreciación del tránsito continuo de las cosas, y el afán de redimirlas para la eternidad, el afán de recuperarlas del olvido, es uno de los más fuertes impulsos auspiciados por la alegoría (Wolin 1982, pág. 71). Mi apunte a los intentos pastorales se refiere a que este impulso, en el caso concreto que cito, debe hallar resistencia. No, empero, abandonando la tentación alegórica —cosa imposible— pero sí abriendo nuestra percepción a historias muy distintas y hasta contradictorias.

> *Las alegorías quedan a buen recaudo... cuando se enseña a la gente a leer de cierta manera.*
>
> TALAL ASAD (en un comentario al presente escrito en el seminario de Santa Fe).

He intentado la exploración de algunas de las más importantes formas alegóricas que sirven para explicar los patrones «cosmológicos» regidores de los conceptos de orden y de desorden, así como de las fábulas que tratan de la personal identidad y de los modos políticos que usa la temporalización. El futuro de estas cuestiones resulta incierto: deben ser reescritas y criticadas en una praxis continua de trabajo. Algunas conclusiones, o unos pocos asertos, al fin y al cabo, bien pueden, sin embargo, dar cuentas de mi tarea.

No hay una manera definitiva, quirúrgica, podríamos decir, de separar lo alegórico de lo que se da de facto en los informes culturales. El dato etnográfico sólo tiene sentido en los patrones que señalan el arreglo, la literaturización, lo narrativo, lo cual provee un análisis de los significados políticos convencionales en un sentido referencial más profundo. Los hechos culturales no son una verdad inamovible y, por ello, no son falsas las alegorías culturales. En las ciencias que tratan acerca de las relaciones humanas, y de los hechos consustanciales a ellas, la alegoría todo lo preside y llega a adquirir la categoría de disciplina en claro conflicto con lo institucionalizado. Los significados últimos de un informe etnográfico resultan incontrolables. Nadie, ni la intención del autor, ni el tratamiento disciplinado, ni los roles o los géneros, pueden limitar la lectura de un texto del que emergen contenidos que aportan datos nuevos a la historiografía, a la ciencia e incluso a la política. Pero si lo etnográfico es susceptible de interpretacio-

nes múltiples, éstas, por ello mismo, no han de ser inamovibles, infinitas, o, simplemente «subjetivas» (en el sentido peyorativo de la palabra). La lectura es cosa indeterminada en tanto y cuanto la historia, en sí misma, se abre o se cierra. Si se da una resistencia —común, por lo demás— a la aceptación de la alegoría, a su reconocimiento como forma de prospección, un temor al nihilismo, consideremos que tal temor no tiene fundamento. Pues tiende a considerar la contestación, la refutación, como un desorden. Ello, a menudo, se manifiesta como una manera de preservar una cierta retórica «objetiva» que desprecia, en el fondo, la localización de unos modos propios inmersos en la inventiva cultural y en los cambios históricos.

El reconocimiento de la alegoría posee dimensiones éticas y políticas que impregnan toda la escritura etnográfica. Ello, empero, debe apuntarse; mas no considerarlo un todo, una forma unívoca y definitiva de la investigación. Bajo esta luz, la alegoría abierta de Mead o de Benedict contiene una intención plausible, cierto es; pero no menos cierto es que ello, de paso, contiene ciertas intenciones pedagógicas con las cuales someter a las sociedades tribales que son motivo de sus estudios... No debe considerarse como necesidad ineludible, naturalmente, la elaboración de «mensajes» culturales ni filosóficos que sirvan a un propósito, a una intención política. Me gustaría sugerir como ejemplo modélico de tacto alegórico la obra *The Gift*, de Marcel Mauss. Nadie podrá negar la importancia de esta obra en lo que de profundidad científica y de profundidad analítica hay en ella. Desde fuera, bien a las claras se percibe el hálito de la misma: «mostrar conclusiones de naturaleza moral acerca de algunos de los fenómenos que se manifiestan en varios de los problemas con que nos enfrentamos en tiempos de crisis como los presentes» (1967, pág. 2). El libro fue escrito como respuesta a la gran depresión europea que siguiese a la primera guerra mundial. En el libro, la imagen de una mesa redonda evoca, al fin, la alegoría —o es, en sí, alegoría— de un humanismo socialista que habría de impregnar éticamente el mundo político de los años veinte. Pero no es ése el único contenido de la obra. *The Gift* posee también la virtud de ser un texto. Y puede leerse —sobre todo en seminarios para graduados— como un clásico de la literatura etnográfica comparada; como un clásico de los intercambios culturales, que en el capítulo postrero contiene admoniciones merced a las cuales pretende el autor «desnatar», por decirlo de alguna manera, sus propias visiones. La duda permanente como fuente de donde dimana el impulso investigador.

Se trata, en verdad, de una mezcla triste, acaso desalentadora. Pero a la vez ofrece el libro citado la oportunidad grata de aprehender ejemplos de ciencia que deviene en historicismo contundente y sin fisuras.

El reconocimiento de la alegoría complica, cierto es, la escritura y la lectura de los textos etnográficos, si bien lo hace de manera fructífera. Existe una tendencia, cada vez más comprobable, a especificar y a separar los diferentes registros alegóricos inmersos en el propio todo que es el texto. Así, trata de establecer una cierta ingeniosidad, poco científica, que muestra el discurso del etnógrafo como si de una estructura hierática se tratase; como un conjunto de historias encadenadas por el alto poder que confiere el status hierático. No es más que un palimpsesto, como señalara Owens (1980). Es más, se considera que, en lo que a la alegoría se refiere, debe procederse con cautela suma; e idénticamente igual se supone que ha de hacerse con lo literario, así como con lo que se presenta circunstancialmente. Y ello tanto implícitamente como explícitamente. ¿Debemos reemplazar las constantes de la textualización considerada salvaje? ¿Pero por qué otras alegorías han de ser reemplazadas? ¿Acaso por un conflicto? ¿Por una emergencia? ¿En virtud del sincretismo?[12]

Finalmente, el reconocimiento de lo alegórico requiere que, tanto los lectores como los escritores de etnografía, confrontemos nuestras posiciones y tomemos clara responsabilidad de nuestras sistemáticas construcciones de los otros y de nosotros mismos a través de los otros... Este reconocimiento no necesita, sin embargo, de una posición irónica; pues, en sí, contiene hondas ironías con respecto a lo convencional... Si nos vemos condenados a contar historias no podremos controlar, al fin y a la postre, creernos lo que contamos.

12. Consúltense las exploraciones que hiciera James Boon en 1983, a propósito de las dimensiones satíricas de la antropología. Una manera parcial de lo mismo es lo que hallamos en los trabajos premodernos que Harry Berger ha llamado «metapastorales»: una tradición que, según él, se inicia en la literatura de Sidney, Spenser, Shakespeare, Cervantes, Milton, Marvel y Pope. Consúltese, también, los ejemplos, propios a la etnografía moderna, que ofrece Lévi-Strauss en sus *Tristes Tropiques*.

STEPHEN A. TYLER

ETNOGRAFIA POSTMODERNA: DESDE EL DOCUMENTO DE LO OCULTO AL OCULTO DOCUMENTO

Primera voz: El contexto.

El texto que, a modo de introducción sigue, forma parte de un conjunto de ensayos escritos en tiempos distintos y bajo diferentes influjos. Ello no quiere decir que cada ensayo anticipe al otro, lo presuponga, lo construya o, simplemente, lo aluda. Cada sección, diferenciadamente, discurre por las sendas del discurso o de la retórica; y caracteriza, así, la tensión existente y perceptible entre los mundos posibles, mundos bajo el imperio del sentido común, y los mundos imposibles: los de la ciencia y los de la política. Tales mundos, no obstante, nos hablan a la vez de los modos de la ética *(ethos)*, de la ciencia *(eidos)* y de la política *(pathos)*; y de las alegorías sensoriales que a los mismos corresponden, las cuales trazan metáforas radicales del tipo «decir/oír», «ver/mostrar», «hacer/actuar» que respectivamente crean los discursos del valor, la representación y el trabajo. Todos estos ensayos hablan de la contextualización etnográfica en que se da la retórica de la ciencia y de la política, y versan acerca de cómo lo retórico, en la etnografía, no es científico, no político, pero sí es, si se prefiere, etnoético. Hablan también, estos ensayos, acerca del sufijo *grafía* a fin de recordar el hecho de que la etnografía, por sí misma, halla contexto merced a la tecnología común a la comunicación escrita.

Ninguna parte de los registros del conocimiento universal, nin-

gún instrumento para la supresión/emancipación de los pueblos, ningún modo discursivo que acompañe a lo científico o a lo político, cabe en nuestra propuesta. La etnografía es, por encima de todo, un modo discursivo superordenatorio que relativiza otros discursos y en el cual encuentran significado y justificación. La superordenación etnográfica, a la manera del discurso científico, no totaliza tal y como lo hace el discurso político, que se define no ya por una atención reflexiva hacia sus propias reglas ni por la modificación instrumentalizadora de las mismas. Sin definirse ni por la forma ni por la relación con un objeto externo, produce antiidealizaciones de forma y de modificación; no lleva a la ficción realidades ni es realidad hecha ficción. Su transcendencia no radica, tampoco, en el metalenguaje —metalenguaje de un lenguaje superior, lo que significaría una gran perfección de la forma—, ni aspira a una cierta unidad creacionista merced a la síntesis y a la praxis; tampoco merced a las aplicaciones prácticas. Transcendentemente, y no por la teoría o por la práctica, tampoco por la síntesis, no describe conocimiento ni produce acción. Es transcendente en tanto que evocador de eso que no puede ser conocido discursivamente o modificado a la perfección, por lo cual el conocimiento merece categoría de tal si adquiere la perfección a través de lo discursivo o de lo transformador.

La evocación tampoco es, en sí, una representación; ni siquiera una presentación. No presenta objetos y a nada representa, aunque hace evidentes unas ausencias imposibles de ser presentadas o representadas. Va más allá de la verdad y resulta inmune al juicio de lo que se pretende transformador. Pasa por encima de las separaciones que por lo general se hacen para distinguir lo sensible de lo concebible, en la forma y en el contenido, de uno mismo y del otro, del lenguaje y del mundo.

La evocación —o la etnografía, deberíamos decir— es el discurso del mundo postmoderno para el mundo que hace ciencia, y esa ciencia ya hecha desaparece por el influjo de lo postmoderno quedando el pensamiento científico como una forma arcaizante de la consciencia degradada ya de por sí en ese contexto etnográfico en el que, a la vez, se sustentara. Sucumbe el pensamiento científico porque viola la primera ley de la cultura, la cual dice que «la mayoría de los hombres lo controlan todo, incluso lo más incontrolable». En la retórica totalización de sus mitologías la ciencia se supone suficientemente justificada en su propio discurso, que deviene incontrolable, sin embargo, cuando queda sometido a la prueba, a la crítica. Su propia actividad de continuo

fragmenta la unidad del conocimiento, la búsqueda del proyecto. Lo que más se conoce es aquello que ya nos era conocido.

De todas estas estrategias textuales —de su método— depende el establecimiento de una disyuntiva crítica del lenguaje y del mundo. Son las estrategias lo que hacen perceptible la inmediatez de los conceptos que originan el conocimiento acerca del mundo, y ello es lo que elabora un lenguaje de significados que facilita la descripción del conocimiento. La ciencia depende, en otras palabras, de la adecuación descriptiva del lenguaje como representación del mundo, pero en orden a ir más allá de la percepción individual en sus pretensiones de una necesidad de consenso, entre la comunidad científica, que facilite la comunicación sobre ciertas premisas. Al fin, la ciencia pierde ínfulas por cuanto no suelen ser muy bien atendidas sus demandas de erigirse en representativa y en comunicadora. Cada mutación encarece las representaciones y cada añadido a la comunicación fue el signo más evidente de que iba a producirse un nuevo menoscabo para la representación.

La ciencia adopta un modelo de lenguaje a modo de autoperfeccionamiento de esa comunicación cerrada que hace del lenguaje el objeto de la descripción. Pero esa cerrazón se hace a costa de la adecuación descriptiva. La mayor parte del lenguaje comienza en sí mismo, tomándose como objeto, con lo cual lo menos importante adquiere idéntica dimensión. Así, el lenguaje científico deviene en objeto de la ciencia. Y lo que en principio es percepción pronto pasa a convertirse en concepción. La unidad de la comunicación pasa al frente en tanto el lenguaje se desplaza de la unidad de la percepción pretendidamente buscada. El lenguaje como comunicación desplaza al lenguaje como representación, y, como ciencia, no deja de comunicar cosas acerca de su propia existencia, cada vez mejor, eso sí... Y cada vez tiene menos que decir a propósito del mundo circundante. En un exceso de tolerancia democrática, el acuerdo entre científicos acaba siendo cosa mucho más importante que la naturaleza de la naturaleza misma.

Aún puede evitarse que la cosa resulte así de fatal, siempre y cuando se tienda a la continua refutación de los modos expresivos en aras de la perfección del lenguaje. Como la ciencia se define en un discurso que versa acerca del propio discurso, cada movimiento de renovación ha de ir directamente a cazar cada una de las nuevas imperfecciones. Cada movimiento de autoperfeccionamiento, de autocorrección, remueve órdenes localizadas para acudir allá en donde sean precisas nuevas correcciones. A despecho de un sistema coherente de conocimiento, la ciencia crea un modo de

control, un orden que todo lo abarca y que va más allá, incluso, del control de cada cual. El conocimiento científico ha sido sistematizado únicamente por la unidad de un método racional que produce grandes —y cada vez más grandes— irracionalidades. La unión utópica de la ciencia se esfuma desde unos signos en los cuales los objetos adquieren características fantásticas —de fantasía científica.

Atrapados en la fascinación de esa especie de juego de espejos, que propicia cambios aparentes, e intercambios de roles, la ciencia se nos muestra prometiendo algo diferente y nuevo. Caen los científicos en el torrente de su propio discurso, tan en paralelo al sueño capitalista de la producción, y los productos que automáticamente son objeto de destrucción, de autodestrucción, resurgen de entre sus cenizas prestos a la competición, dispuestos a satisfacer las demandas de un consumo para el cual se hace preciso la muda constante de las reglas del juego. En este mundo de modas intercambiables, y continuamente revisadas, el provinciano no es otro que jugador que continúa practicando un juego que ya ha sido abandonado por los que se hallan en primera línea, por aquellos que «cortan el huevo» del informe etnográfico; o sea, por los que hacen equilibrios en el filo de la navaja.

En tanto que la ciencia pasa a convertirse más y más en puro juego, comienza a distanciarse de la praxis y rompe así el equilibrio que desde antiguo viene establecido entre la teoría y la práctica. ¿Pero qué práctica consistente puede emerger de una teoría inconstante que entiende su significado como una modalidad del juego? La teoría más endeble ha sido, siempre, la informada y estimulada por una relación reflexiva de aplicación práctica. Y desde el juego a revisión como consecuencia de los cambios que se dan en los roles. Pero ello, a la par, produce un conocimiento tenido por universal, y no se justifica únicamente en la promesa de llegar a la sabiduría absoluta. Se evolución queda truncada en el retorno al mundo concreto, al mundo de lo práctico, y en el tránsito a la transcendentalidad plena, al mundo del conocimiento universal y auténtico. Consecuentemente, debe mirarse en otra dirección; debe el discurso apuntar a otro lado para buscar justificación, para encontrarse legitimado ante un discurso distinto que no surja de sus normas. Se hace necesario, pues, un discurso que no forme parte del propio discurso de la ciencia, para que así podamos tomarlo como científicamente aceptable.

La ciencia opta por un difícil compromiso, sucumbiendo tanto al discurso del trabajo (lo político y lo industrial) y al discurso

de los valores (lo ético y lo estético). Pero desde donde la industria y la política controlan los significados del juego, y de aquello de lo que el juego depende, la ciencia sucumbe más y más a las limitaciones que imponen los intereses de quienes son maestros en ella.

Alistado en principio como arma de propaganda científica, basándose en el imperativo de la innovación tecnológica, y sosteniendo la mentira de la teoría necesaria para todo ello, el discurso contiene una ideología justificadora del trabajo a realizar, y toda esa valoración a cuyo través se haga resulta inseparable de los objetos en los que se produce la ficción real del trabajo. Lo que originalmente se ha presentado como contexto propio de una práctica inmersa en una estética de juego, o de su actuación concreta, en lo científico, encontraría su justificación y su significado exacto en una condición: la de la burocratización que establece límites irreales en el ejercicio del poder concebido como razonamiento. Todo discurso queda reducido —y mediatizado— por la retórica del propio trabajo. Aunque en ese instante de aparente triunfo de los mecanismos de control, ¿no puede acaso introducirse un elemento de distorsión que produzca en el trabajo cierta erupción incontrolable?

Tal es el cuento de los orígenes de la postmodernidad, que nos ha sido contado por Habermas (1975, 1984) y por Lyotard (1979), si bien nos hemos permitido aquí ciertas libertades interpretativas. Y ésta es la manufacturación del cuento propio a una etnografía postmoderna.

Voz libre: La etnografía postmoderna

La etnografía postmoderna radica en un texto envolvente y proteico compuesto a base de fragmentos de un discurso que procure la evocación, tanto en la mente del escritor como en la mente del lector, de una fantasía merced a la cual pueda percibirse un mundo que, si bien fantástico, posea las claves propias del sentido común; y que de paso contenga aspectos de una estética integradora que lleve a esa mente lectora o escritora efectos —digámoslo así— terapéuticos. Se trata, en una palabra, de simple y pura poesía. Pero no hablamos de poesía ajustada a los cánones literarios de la forma. Hablamos de poesía que vuelve a su contexto original, a la función primigenia de lo poético, la cual no es otra que la de romper el discurso de lo cotidiano, transformándolo.

Y haciendo que, en esa transformación, la palabra evoque los sustratos que del *ethos* yacen en la comunidad, y que esa palabra, esa evocación, lleve a un comportamiento ético (léase a Jaeger). La etnografía postmoderna se propone, en fin, la recreación textualizada de una espiral en la que se fundan, de manera ascendente, lo poético y lo ritual. Por ello la etnografía postmoderna desfamiliarizada, destruye la sacralización de ese supuesto sentido común que debe ser arrumbado en nombre de un impulso de lo fantástico capaz de —a base de fragmentos— devolver al mundo el auténtico sentido común de lo ritual, de los valores más hondos, para una transformación constante, para una renovación de continuo, para una sacralización nueva... En tal proyecto se contiene la importancia suma de lo alegórico, y no referido únicamente a los modos narrativos o a una visión semejante a la de las parábolas religiosas. La ruptura con la realidad cotidiana supone un viaje al margen, un viaje que nos adentre en las tierras extrañas, en los dominios de las prácticas ocultas —en el corazón de las tinieblas—, pues allí los fragmentos de fantasía giran en una especie de vértice desorientador de lo consciente hasta la arribada a las orillas en donde la consciencia —tras semejante viaje— produce el milagro de una visión restauradora —e inconsciente, por ello— capaz de transformar los anclajes que hace inamovible el orden, el mundo común. La etnografía postmoderna no es un departamento nuevo y coyuntural; ni es, tampoco, una ruptura simplemente formal del discurso, ruptura que aspira nada más que a una modernización del discurso científico: a un énfasis estético propio de la novelística experimental. Es, simplemente, una peregrinación en retorno a la más sustancial y primigenia autoconsciencia, a la más poderosa noción de la ética que ha de alumbrar todo discurso, a los antiguos valores que se contienen en términos tales como «ethos» y «ético».

Precisamente porque la etnografía postmoderna prima el «discurso» sobre el «texto», presenta el diálogo como oposición al monólogo; y pone un énfasis mayor en la cooperación natural con el sujeto sometido a estudio, situación que contrasta grandemente con ésa en la que el observador, el investigador, pertrechado de ideología, se toma por transcendente observador científico. De hecho, la etnografía postmoderna es clara repulsa de la muy ideológica basamentación de los supuestos «observador-observado», por cuanto diluye las distancias que por lo general se dan en el trabajo de campo, ya que desaparecen tales figuras: nadie observa y nadie resulta observado. Así puede elaborarse un discurso dialogal, una

historia, una narración fragmentaria, multiforme y, por ello, completa. Podemos entender mejor el contexto etnográfico si nos lo tomamos como una cooperación que ha de producir polifonías; y en la que ninguno de los participantes posee el derecho a decir la última palabra; ni siquiera a sintetizar el discurso, el informe. El discurso se contiene en sí mismo; no precisa de una exposición, de una interpretación ulterior. Basta, repitámoslo, con el diálogo; e incluso con una serie de yuxtaposiciones paratácticas a la manera de los Gospels; o quizás en secuencias separadas en las que la narración, versando acerca de un tema común ofrezca múltiples variaciones, entrevistas contrapunteadas (consúltese a Marcus, a Cushman y a Clifford). En contra de lo que hace el cuentista tradicional, el folklórico narrador de historias, el etnógrafo no es, en sí, un foco narrativo; ni siquiera una voz monofónica. Por ello debe quedar excluido, al margen de cualquier intención interpretativa, en tanto sea su deseo el de aprehender el contexto.

No es mi deseo, por lo demás, el de sugerir que cada libro sea una especie de collage en el que figuran múltiples autores; ni siquiera un compendio a la manera del *American Anthropologist*. Ello acabaría convirtiendo la obra en una suerte de periódico. Y, de hecho, existe una tendencia etnográfica, moderna y última, que toma el periódico y al periodismo como modelos de imitación literaria. Una recopilación, incluso un collage, puede servir para dar cumplida cuenta de las diferentes perspectivas, si bien difiere en la dimensión: lo accidental versus los propósitos. Cierto es que podemos pensar que las colecciones de textos son, de hecho, collages. Y que cada una de las secciones de ese collage muestra temas y tópicos. Pero bien puede tomarse ello por un accidente. El problema radica en que la asunción de lo periodístico minimaliza el tema de tratamiento común. Ello puede resumirse en este aserto: «Aquí hay cosas sin ninguna relevancia particular para nadie en particular».

Lo polifónico es significado de la perspectiva relativista y no se trata únicamente de una evasión, de eludir las responsabilidades o de purgar las supuestas culpas de un sentimiento harto democrático; se trata, como diría Vico, de articular, de la mejor manera posible, las formas sociales en justa correspondencia con el trabajo de campo y sus realidades, pero haciéndolo con la suficiente sensibilidad para que desaparezcan los problemas devenidos de las concepciones del poder, simbolizadas en la relación sujeto-objeto; en las relaciones entre el presentado y el que presenta... Y no se trata de que los etnógrafos se pretendan autores de los mitos y

de las narraciones populares de las que se dan cuenta; pues tales cosas, a través del autor, del informador, deben darse como ejemplo de lo que es la forma; y a través de ello podemos llegar a percibir las concomitancias existentes en el tiempo; ya que los narradores —los indígenas— no abrigan intención alguna de componer un trabajo, de hacer un texto.

La cuestión de que las formas no son cosa prioritaria, hace, sin embargo, que la forma emerja por sí misma impregnando el trabajo del etnógrafo y también la manera de narrar del nativo con el que dialoga el investigador. El énfasis ha de ponerse, en todo caso, en el carácter emergente de la textualización; pues la textualización no es más que el movimiento interpretativo inicial que procura un texto último pactado, en alguna forma, por el intérprete y por el lector. El proceso hermenéutico no queda reducido a la relación del lector con el texto, pues debe incluir partes del diálogo original. En este punto, el modelo de la etnografía postmoderna no ha de ser nunca el periódico sino el libro etnográfico original por antonomasia: La Biblia (consúltese a Kelber, 1983).

La naturaleza emergente y cooperadora de la textualización supone, de hecho, una actitud ideológica diferente hacia y en los usos etnográficos. La historia de la etnografía escrita, de sus crónicas, es una secuencia acumulativa de actitudes distintas hacia el otro, que implican diferentes usos etnográficos, distintas formas de la prospección. En el siglo XVIII el modo, el uso dominante era, por cierto, el de la etnografía como alegoría. Y ello tenía como epicentro la concepción utópica según la cual se calificaba al salvaje como «noble», como bondadoso e incontaminado... Lo cual, en efecto, no dejaba de ser una imagen terapéutica en cuanto tranquilizadora. En el XVIII, el salvaje, de todas formas, y a pesar de su «bondad» natural, y por seguir con las alegorías bíblicas, era una figura que servía para conjurar, siquiera irónicamente, los peligros inherentes a lo satánico, a lo primitivo... Era una suerte de fósil que, si bien en su estado de bondad natural, no dejaba de poseer imperfecciones merecedoras de la necesaria corrección. En el siglo XX el salvaje ya no es primitivo. Es, únicamente, un dato y una evidencia; un ejemplo del liberalismo político y retórico, además de positivista, utilizado como crítica del sistema. Y en pleno revival de la semiótica y del estructuralismo, herencia del racionalismo del XVII, vuelve a ser «diferente»; un mero patrón referencial. Ahora, y quizás en añadido a todo lo anteriormente expuesto, pueda aseverarse —también en combinación de las anteriores concepciones— que el salvaje no es sino un instru-

mento de la experiencia del etnógrafo. Tomado como lo diferente, no deja de ser justificación para una suerte de romanticismo perverso —común, por otra parte, a la etnografía— que lo hace seguir en la marginación más absoluta so pretexto de la búsqueda pura de los datos culturales, de los informes etnográficos, más verídicos. Si en el utopismo dieciochesco el otro era el resultado de una alienación pretendida por el autor del texto, alienación que hallaba motivo en los esquemas culturales de quien investigaba y escribía, el salvaje del siglo XX, a la luz de nuestros valores culturales, es un enfermo; y debe ser curado para el arte en virtud de que, como resto de nosotros mismos pertenecientes a la noche de los tiempos, tiene un sistema de valores propio.

Habiendo percibido el limitado significado de la segunda parte del término etnografía («grafía», escritura), algunos etnógrafos han tematizado al salvaje no ya con la pluma de escribir sino con la cinta magnetofónica, reduciéndolo al concepto definidor de «hombre *sin dimensiones*», *extraño, como si del personaje del índice* de un oscuro cómic se tratase. Y en la medida en que admiten darle un papel en el diálogo, no pretenden más que controlar su discurso, permitiendo, eso sí, que se escuche su voz. Pero nada más. Otros, conocedores de su crimen cultural, pretenden una especie de etnopoética, mientras el resto, a la manera de Sartre, culpabilizan a su pluma y se dan a una escritura autoesculpatoria en la que pretendidamente lleva la primera voz el salvaje.

Igual que Derrida, se han olvidado de la verdadera importancia del «discurso», en el cual el otro es como nosotros pues no se trata de cómo hacer la mejor representación sino de cómo evitarla. En su textualización seudodiscursiva manifiestan una alienación terrorista más que positivista. Ello quiere decir, en definitiva, que toda textualización equivale a una alienación... Y ya que de terapéuticas hemos hablado, cabe decir que no hay terapia posible en la alienación.

Como bien sabían los utópicos, la etnografía puede transformar esos propósitos terapéuticos, redentores, so la evocación de la realidad en la que de veras se da la participación, si bien erraron al suponer que la realidad podía ser explicitada en el texto. Tal es, para la búsqueda de la etnografía postmoderna, un eco: la participación no ha de darse en la textualización, aunque se trate de una participación sobre supuestos realistas, sino en el conferir al otro, dialogalmente, su derecho a la voz propia, a la voz libre. Porque es participatoria y prospectiva, la etnografía postmoderna no posee modos predeterminados y decide que la textualización

resulta inapropiada, por cuanto deviene en texto monofónico del etnógrafo; en texto relativizado, si bien sonoro, pues desprecia los discursos que de una comunidad obtiene en esa utilización monofónica y personal que de ellos consigue.

Cierto que la etnografía postmoderna prima el discurso, pero no se basa, únicamente, en ello. Se pretende inmersa, también, en la problemática que de antiguo acompaña al discurso, y por ello busca, en particular, evitar su desarrollo como teoría. Pues así evita, de paso, convertirse en una categoría más de ese hegemonismo occidental que busca apoyo en un supuesto sentido del consenso entre culturas. Tal relativización del discurso no se refiere sólo a la forma —perversión habitual en el modernismo— en un sentido romanticista de la misma; tampoco pretende ir más allá, fundar un nuevo mundo discursivo, ni asirse desesperadamente, a un tiempo, tanto al misticismo como al cientifismo para evitar los imperativos de la realidad; y no es su intención, por supuesto, la de elaborar un cuerpo de doctrina política, histórica o ideológica —lo cual, más que refugio del lenguaje, salvaguarda del mismo, sería, en cierto modo, intención hermeneuticista, que no hermenéutica—. Ni se trata de una búsqueda, a lo nietzscheano, del mundo de unos valores perdidos. Ni de encontrar los significados últimos del estructuralismo y de la gramática, o de la gramatología. Se trataría, en cierto modo, de hallar un punto anárquico de equilibrio, por cuanto lo anárquico es repulsa del fetichismo objetual, de la comparación, de la clasificación, y más a las claras puede hacer la parodia del científico que escruta un supuesto conocimiento con unas pretendidas intenciones críticas, o criticistas. No es el texto etnográfico, pues, un objeto; y, por supuesto, tampoco es, en sí, el *objeto*. Puede ser, en última instancia, un ejemplo y un espacio, lo cual tampoco resulta harto transcendental salvo que suponga un retorno al concepto; o sea, al tiempo y al espacio como entelequia.

Porque los significados no lo son en sí mismos sino gracias al entendimiento, lo cual no es más que un fragmento de lo tratado, un fragmento a consumar, no debe el etnógrafo, por más tiempo, embarcarse en la tarea de la representación. Desde la evocación pocas cosas pueden representarse. Y la evocación es la llave que abre las puertas de la percepción; las puertas, también, del entendimiento de la diferencia... Por ello el discurso ha de ser evocativo. Y no necesita ser representado —o representante— porque la evocación, entonces, perdería sus virtualidades, sus significados. La evocación, sin embargo, no ha de entenderse como «sim-

bolización» de cualquier cosa... Pues no puede simbolizarse aquello que se evoca. El texto postmoderno, así, debe lanzarse más allá de las representaciones meramente funcionales de los símbolos para sustituir lo aparente, lo ausente, lo «diferente», conceptos, tales, propios a la gramatología textualizadora. No es una presencia que clame por lo esencial de eso que está ausente; se trata de llegar a lo que no es presente ni ausente, pues lo que nos hace difícil el entendimiento de la evocación como lazo de dos diferencias en el tiempo y en el espacio es lo que pertenece a la evocación como tal y lo que es patrimonio del evocado. La evocación es una unidad, un evento, o proceso, singular, y debemos resistirnos a la tentación de someter a la gramatización que nos haga pensar que *x* evoca a *y*; pues *x* y, por supuesto, *y*, son entidades bien diferenciadas unidas en todo caso por un tercer lazo de entidad llamado «evocación». *X* debe preceder a *y* en el tiempo, y consecuentemente *x* debe ser condición de *y* o *y* la resultante de *x*. Son meras ilusiones de la gramatización, las cuales nos hacen desmembrar en entidades menores y en eventos puntuales. Podríamos corregir tal estado de cosas escribiendo en un inglés que tenga poco, o nada, de lineal, como si del idioma chino se tratase, en imitación de Enerst Fenellosa y de Ezra Pound... Quizás hiciéramos mejor inventando nuevos logotipos, o logografías, para evitar los cepos que de continuo nos pone la gramática.

El punto de inflexión de lo evocativo, más que de lo representativo, es ése en el que la etnografía se torna mímesis mientras los más inapropiados modos de la retórica científica, tales como «objetos», «hechos», «descripciones», «inducciones», «generalizaciones», «verificaciones», «experimentos», «verdades» y conceptos por el estilo, no hallan parangón, a la postre, ni en la escritura de textos etnográficos ni en el trabajo de campo. Tampoco hallan la verificación pretendida. La urgencia por conformar los cánones de la retórica científica ha convertido el fácil realismo de la historia natural en el modelo dominante de la prosa etnográfica. Pero se trata de un realismo ilusorio, que, de una parte, promueve el absurdo de la «descripción» de culturas y de sociedades, como si tales fueran cosas perfectamente observables en su plenitud, y además desmañadas, troceadas... Y también se trata de un realismo trivial, ridículamente conductista, que no pretende sino describir repetitivamente patrones de acción para un discurso utilizado por sus intérpretes sólo a fin de situar el campo de su acción. Con ello queda cubierto el objeto que se pretendía: la descripción textual del propio discurso. El problema del realismo, propio a

la historia natural, por otra parte, no es, como se cree frecuentemente, la complejidad inherente a lo que llamamos objeto de observación; ni el de la metodología a seguir —o seguida por tales presupuestos—; ni el escaso rigor de su método deductivo. Es, por sobre todas las cosas, el problema común a la ideología implícita en el discurso referencial, con su retórica de «descripciones», de «comparaciones» y «clasificaciones», y también «generalizaciones», y su presunción de unos significantes representativos. En la etnografía no hay «cosas» susceptibles de convertirse en objeto de la descripción. El lenguaje aparenta una suerte de índice de objetos sobre los que ejercer la comparación, la clasificación y la generalización; y ello, más que un discurso, no es sino la traslación de los modos etnográficos a las claves estructuralistas, etnocientíficas. El diálogo, sin embargo, es decir, el método dialogal, representa el discurso del nativo, o los patrones que rigen su inconsciencia, lo cual hace más explícito, analíticamente hablando, el crimen cometido por la historia natural en su mente.

El discurso etnográfico, en sí mismo, no es ni un objeto a representar ni la representación de un objeto. Por ello, la retórica visualista de la representación, dependiente de la concreción de la escritura, subvierte los presupuestos éticos de la etnografía y sólo puede conferirnos un sentido de compensación en el fracaso, desde el cual quedan vacíos de contenido todos los significados posibles.

El discurso etnográfico no forma parte de un proyecto que se inscriba en las ansias de creación de un discurso universal. Niega la urgencia mefistofélica de llegar al poder a través del conocimiento, para lo cual, evidentemente, se hace precisa la representación. A fin de representar unos significados que en apariencia contengan una suerte de mágico poder, es necesario establecer lo que hay de ausente en lo presente; por ello la gramatización gramatológica deviene en una especie de arte mágico. El verdadero significado histórico de la escritura es el de haber incrementado nuestra capacidad de crear ilusiones totalizadoras con las cuales demostrar nuestro poder bien sobre cosas, bien sobre los demás, como si los demás también fueran cosas. El todo ideologizado como tal significa —y ésa es su representación más directa— una ideología de poder. A fin de romper tal deletreo totalizador debemos atacar la escritura en las representaciones totalizadoras que pretende, así como la autoridad del autor de textos. Ong (1977) ya nos ha puesto sobre aviso acerca de los efectos de la escritura, recordándonos el mundo de la expresión oral en contraste con la letra impresa. Benjamín (1978) y Adorno (1977), por su parte, han con-

trapuesto la ideología del fragmento a la del todo. Y Derriba (1974) ha convertido al autor en criatura de la escritura más que en autor de la misma. La etnografía postmoderna construye su programa, pues, sobre la desconstrucción.

La etnografía postmoderna es fragmentaria porque no puede ser de otra manera. La misma vida en el campo es fragmentaria; no se organiza totalmente en categorías etnológicas familiares, como si de un reino se tratase; o como si fuera un concierto económico, o un credo religioso... En definitiva, no tenemos, al fin, más que un conjunto de anécdotas, y eso en el mejor de los casos, que no podrán ir más allá de la pura textualización. O sea, que los árboles jamás nos dejarán ver el bosque; aunque podamos sentir que más allá se encuentra la foresta; o unos trocitos de bosque a los que podremos acceder siempre y cuando los árboles nos permitan, entre uno y otro, la existencia de un pequeño espacio de tierra que hollar con nuestros pies.

Confirmamos en nuestros escritos etnográficos nuestra convicción de lo fragmentario, de la existencia de los fragmentario como naturaleza de lo postmoderno y del mundo que le es propio, a falta de otras posibilidades para mejor definir nuestro mundo como la ausencia de una síntesis alegórica. Aunque quizás ello se deba a una especie de parálisis que llena nuestras entendederas cuando intentamos la aprehensión de lo alegórico. Ello, probablemente, nos haga desechar, también, una totalización esteticista, la historia de las historias, la hipostasis del todo.

Pero también hay otras razones. Sabemos que esa transcendentalización, esa invocación a una suerte de pureza casi propia de lo sacro, es un cuerpo literario, el vehículo que lleva la imaginación a tomar la parte por el todo, a la concreción —o su intento— de lo abstracto. Y conociendo lo que en el fondo es, conociendo su mecanicismo y su organicismo, establecemos la racionalización de ese orden aparente que se nos ofrece.

Más importante que eso, sin embargo, es la idea de que lo transcendental, el tránsito transcendente, no determina el derecho en exclusiva del autor a marginarse de esta iteración funcional que se manifiesta como sigue: texto-autor-lector. No hay mayores secretos en el texto, o entre los diferentes textos; no los hay en la mente del autor y sólo puede expresarlos, por ello, de manera paupérrima. Tampoco los hay en la interpretación del lector, que se ve desprovisto de fundamentos para elaborar una crítica. No es cosa, tampoco, propia de la dialéctica negativa de Adorno, para quien las oposiciones paratácticas son funciones participativas

más que formas textuales. La esencia deriva del diálogo más que de la dialéctica interna y monofónica del autor con su propio texto. Como dice Adorno, un ensayo es, únicamente, el punto de vista merced al cual expresa su autor su propia singularidad, la propia utopía cognoscitiva. Pero en contra de lo que asume la dialéctica negativa, la oposición al texto basada en el método dialogal no necesita sostenerse en la irresuelta suspensión de lo transcendente; aunque la etnografía postmoderna no se dedique, precisamente, a practicar la síntesis en el texto. El tránsito sinóptico no lo es por antisintetizador. El texto posee la paradójica capacidad de evocar lo transcendental sin la síntesis, sin crear desviaciones formales y estrategias conceptuales que lleven a un orden transcendental. De acuerdo con los presupuestos de Adorno, evita cualquier suposición de una armonía entre lo que es conceptual y lógico en la ordenación del texto y el orden de las cosas. Y tiende a eliminar el nexo de unión entre el sujeto y el objeto, despreciando, merced a la separación, las posibilidades de dominación de lo uno sobre lo otro, como si el texto fuera un espejo de los pensamientos. Ello cumple con la utopía cognoscitiva, no ya de la subjetividad del autor o del lector, sino de la relación unívoca y tridimensional expresada así: autor-texto-lector. Una suerte de cerebro, de mente, que no es propiedad de una voz individualizada.

Ésta es una nueva forma de sacralización del mensaje, que es producto, más que de la ideologización, de la reflexión a que lleva la tridimensión compuesta por el texto-autor-lector, sin privilegios para ninguno de los miembros de esa trinidad. Es más, ese todo emergente, y fragmentario, no es un objeto teórico ni un cuerpo teórico, de doctrina teórica, del conocimiento. No se manifiesta, ni viene motivado, por la correlación usual entre la teoría y la práctica. No es, en otras palabras, una síntesis dialéctica. Ni una línea a seguir trazada paso a paso desde unas partículas concretas que la originan, hasta llegar a un término, a un fin, universal.

Va contra la inducción, contra la deducción, contra la síntesis y contra toda intención de establecer un movimiento «simbolista», pues sus modos de ingerencia son aquellos que se refieren al sincretismo, a la conjunción, al pensamiento usado como crisol de elementos fantásticos. Y no se pretende un desarrollo para la resolución de algunos enigmas de condición totalizadora; ni la separación de las disciplinas. Tal y como lo expresaría Sir William Hamilton, existe una correlación similar a la que se establece entre la causa y el efecto, que son inseparables, inimaginables como

conceptos independientes; que son una conjunción, una amalgama casi, de términos que se complementan y que, en reciprocidad, se explican de la manera más conveniente, aunque no se determinen entre sí; esto es, que no se abocan a una reducción —o reduccionismo— sintético. Expresan la ley de lo condicional; incluso la ley de lo relativo: «Todo pensamiento positivo yace entre dos extremos, ninguno de los cuales puede concebirse como posible por sí solo, y que encuentra entidad, precisamente, en las contradicciones a que se ve sometido por el otro... Ello hace que sean reconocidos, estimados por nosotros, como necesarios» (1863, pág. 211).

Justo como la metáfora que culmina la espiral platónica del «otro como unidad», como «luz de la razón», como «lo más racional», el pensamiento realista y positivista posee, también, una faz abstracta; quizás ese aspecto que se relaciona con lo que hay bajo la superficie, con lo que se supone «lo otro separado», lo que se asienta en el grado más bajo de lo consciente, en donde la dualidad, antagónica y mutua, de las fuerzas, de las oscuridades de la irracionalidad propia de lo animal, así como la racionalización demoníaca —que lleva el anhelo de poder— y so pretexto del establecimiento de unas estructuras de base, llevan la memoria al pasado; a lo carnal y a lo que no posee tal condición.

La antañona metáfora del pensamiento como movimiento, que nos viene de Aristóteles, queda, pues, bajo cuestionamiento. Pues es, precisamente, en la yuxtaposición de fuerzas y hasta de hálitos teóricos contrarios, en donde los conflictos hallan la neutralización que se precisa para encontrar ese punto de inflexión que lleva a la evocación tantas veces vindicada por mí en el presente texto... Pues tal evocación supone el justo centro en el que nada deviene en superior ni en inferior; ni en lejano ni en extraño; ni en pasado ni en futuro. En donde el espacio y el tiempo se cancelan recíprocamente y sincrónicamente para dibujar esa fantasía, tan familiar a nosotros, a la que llamamos lo cotidiano: lugar común que, empero, abre una brecha en el tiempo; en ese tiempo que nunca se corresponde con la realidad pretendidamente simultánea en el que se produce... Ello, como la voz del Dios Brahma, es pura potencia que no necesita de nosotros para acceder a un estado de perfección suma, ya que el retorno, por eterno, no es un clímax, una estación término, una imagen estable... Ni siquiera un equilibrio homeostático, sino reducción de las tensiones en ese justo momento en el que lo transcendental parece próximo, parece una amenaza aun cuando no se haya aproximado... Y es por todo

ello por lo que la etnografía postmoderna resulta un documento oculto; enigmático; paradójico; esotérico en tanto que maridaje entre fantasía y realidad que evoca las construcciones de esa simultaneidad que nos es conocida con el nombre de realismo candoroso. Tal conjunción de realismo y de fantasía nos lleva a la elaboración de un lenguaje que, sencillo y doméstico en apariencia, se transforma en expresión oculta; en metalenguaje casi... que convierte la razón en lo razonabilizador de lo otro. Es una fantasía realista, o una realidad fantástica, que en su expresión clama, llama la atención tanto del lector como del escritor, acerca de la existencia de un mundo posible que, si bien puede hallar fundamento en nuestro conocimiento, no puede ser objeto de ese conocimiento que nos es propio: «Conocemos cosas que no deben ser conocidas... Pero sólo porque a su través conocemos» (Hamilton, en 1863).

La etnografía postmoderna supone una vuelta a la idea de la integración estética como terapia conceptual en orden a lo expresado por el sentido protoindoeuropeo de la armonía entre las partes que forman un todo. La etnografía postmoderna es un objeto de meditación que provoca la ruptura con el sentido usado de común para explicar el mundo, y, a la par, evoca una integración estética cuyos terapéuticos efectos sirven para restaurar un sentido común del mundo. En contra de las aspiraciones de la ciencia, no es la etnografía postmoderna un instrumento de inmortalidad; por ello no debemos abrigar la falsa esperanza de lo permanente, de la transcendencia utópica, la cual no hará sino devaluar y falsificar ese sentido común del mundo, en plena integración estética, que se propugna... Tal transcendencia utópica no hará sino imbuirnos de un sentimiento de alienación en lo cotidiano que nos hará esperar, de continuo, la aparición de un desarrollo casi mesiánico que, naturalmente, jamás se presentará ante nosotros; o que sólo nos llegará en el instante de la muerte, como impulsados por lo científico, en aras de la esperanza, a morir muy pronto. Debemos, pues, renovarnos constantemente para acceder a ese sentido común deseado, reafirmarnos en él y reafirmarlo en tanto que sujetos renovados.

Porque el mundo postmoderno es un mundo postcientífico y desprovisto de la ilusión de lo transcendental, en contra de lo que es común a la ciencia, por una parte, y a la religión, por otra, resulta poco hospitalario a la abstracción como forma de transcendencia... Ni la ilusión científica de la realidad, ni la ilusión religiosa, *tienen* algo que ver con la realidad en que se pretende

inmerso el mundo postmoderno... Que, por ello, no toma cual meta la abstracción como cosa al margen de la vida real y diaria, sino como simple experiencia retrospectiva... En suma, no se trata de un desarrollo del conocimiento ya atesorado sino de la reestructuración de las experiencias habidas; no se trata de entender la realidad objetiva, sino de establecer el sentido común antes expresado; no se trata de explicar cuáles son los mecanismos que nos harán entender, sino de reasimilar lo aprendido, de integrarlo socialmente para una reestructuración, también, de nuestras conductas en la cotidianeidad.

Salvo en ese mundo del imperio del sentido común, el discurso no podrá determinarse, automáticamente, merced a sus efectos retóricos. Tampoco su forma deberá determinar el grado de autoridad que contenga ni el nivel de entendimiento que se exija para su aprehensión... No en vano, resulta necesario evitar, en todo texto, la ambigüedad y la estructura totalizadora que le da entidad de tal, de texto... La lectura y el entendimiento de lo textual suponen, en gran medida, no aprehensión del texto en sí sino de las intenciones del autor, de las intenciones, además, de su discurso. No es más que la expresión de suficiencia temporal que presenta propósitos y condiciones... Los significados devenidos de lo formal en el texto condicionan la interpretación y son incontrolables por el lector. Y lectores hay que, lógicamente, responden con su ignorancia, con su falta de receptibilidad, con su descreimiento, con su irritabilidad, incluso, y hasta con una hipersensibilidad sólo dirigida a lo formal. Resultan inmunes, en un primer momento, a cualquier canto de sirena que lo formal pretenda, pretenden el entendimiento de lo que se dice, pero al final, inmersos en un mar de confusión, reaccionan con desagrado, con displicencia... En el segundo extremo de cierta autoridad paranoica, se halla quien trata de elaborar un discurso puramente de autor con su personal estructura de lenguaje y de pensamiento... Ello, sin embargo, hace que el autor, con harta frecuencia, no sea más que un charlatán que busca una comunidad de intereses basada en una comunidad de creencias. Precisamente para que el texto, por sí mismo, elimine toda ambigüedad, así como la subjetividad del autor y del lector, deben establecerse unos límites que impidan la falsedad de los datos que en el texto se contengan.

Como si el texto tuviera un hado, debe utilizarse semejante fantasía para controlar los excesos a que puedan llevarlo tanto la ambigüedad como la subjetividad... Tal imagen de la fantasía contiene, en sí, suficientes y buenas razones para elaborar una teoría

distinta del modelo propio —o que debe ser propio— a la retórica científica, tal y como lo señalara la pretensión cartesiana de una idea eficaz, clara, directa y sin ambigüedades, además de objetiva y de expresión lógica, por cuanto la urdimbre del texto no suele ser lógica salvo en la parodia. Pero lo paradójico y lo enigmático devienen en cuestión inefable, lo que no debe empañar el significado del texto ni cubrir de pobreza el discurso.

Para la etnografía postmoderna, pues, no deberá el texto dejar traslucir sus paradojas internas, sino, en todo caso, la tensión que tales paradojas contengan, tensión que habrá de impregnar el discurso hasta llevarlo a una resolución lógica... Es posible, creemos, un texto físico, un texto de lo físico, un texto de la palabra y de la transformación; un texto en el cual se evoque la experiencia de lo cotidiano, la realidad tangible de la que a diario hace uso el discurso de cada día para establecer lo concreto y no quedarse en el superficial nivel de la abstracción. Debe ser, el postmoderno, un texto que se lea no sólo con los ojos sino con los oídos. Será la única manera de escuchar «las voces de las páginas».

Otras voces: Suplemento

> Sí, pero lo que de veras quieres decir es que no piensas que sea posible que lo que tratas de decir es...

1. El consenso, en forma y contenido, pertenece a otra categoría del discurso, y la ética que le concierne no es el problema principal. Si uno está sordo ante el tono que necesita, no baila esa nota. Y tras de ello no se esconde ninguna presentación ética sino la posibilidad de su influjo.

2. No, ahí no se nos muestra ningún ejemplo de etnografía postmoderna, pues toda etnografía es postmoderna de hecho, y de espíritu, como han venido a demostrarlo algunas aportaciones recientes a la escritura etnográfica, tales como las de Crapanzano (1980), Tedlock (1983), Majnep y Bulmer (1977)... El punto de inflexión principal, de todas formas, no es el de cómo crear una etnografía postmoderna o qué aspecto formal debe adoptarse. El asunto estriba en que puede adoptarse cualquier aspecto formal, si bien nunca pueda concebirse como un todo cerrado, pues será, tal o tales aspectos formales, cosa insuficiente, incompleta, que tome vías diversas... Lo cual no ha de tenerse como defecto en

tanto que ello significa la posibilidad de transcender... Pues la transcendencia viene de la imperfección, no de la perfección.

3. No, no se trata de una cuestión de forma, o de una manera de escribir, aunque cuando yo hable de lo polifónico y de la relatividad de la perspectiva, de la fragmentación, y de cosas por el estilo, pueda parecer que trato de aspectos formales. Aquí no se dirime una cuestión estética referida a la forma. Lyotard (1979, pág. 80) expone dos posibilidades. Llamemos a una «escritura de los límites», o sea, aquello en lo que encontramos la fuerza para ir en contra de los límites impuestos por los convencionalismos de la sintaxis, del significado y del género; y, a la otra, llamémosla «escritura en el límite»; o sea, escribir con claridad, con sentido común aceptado, pero tratando de llegar a lo que hay detrás de la razón, a lo que el razonamiento evoca... En ambos casos, no obstante, la escritura resulta antigenérica, antiformal.

4. La perspectiva es el error sumo de la metáfora. Conjura imágenes apropiadas para describir la escritura, casi con un pensamiento pictórico... No se trata de «verlo» todo, por cuanto ello sería metáfora de la ciencia; tampoco se trata de «hacerlo» todo, por cuanto ello es metáfora de lo político... Aquí no se trata de ir más allá del lenguaje a través de los significados de la visión y de la acción. La polifonía es la mejor metáfora porque evoca sonidos y escuchas, de manera simultánea y armónica, sin necesidad de representarnos ante los ojos un cuadro o una secuencia lineal... La prosa es cómplice de ello en la medida en que el lector, con su propia voz, pasa a formar parte de la polifonía textual.

5. Sí, es, en efecto, una de las formas del realismo; no describe cosas, objetos ni rompe el equilibrio existente entre la descripción y lo descrito. No describe, en definitiva, por cuanto no hay nada que describir... Más, por cuanto la idea genérica de la etnografía se basa en una supuesta «descripción de la realidad». Las descripciones de la realidad no son otra cosa que imitaciones de esa realidad... Usan del mimetismo; aunque su mímesis no crea más que ilusiones de realidad, como en las ficciones científicas... Tal es el precio que ha de pagarse por hacer del lenguaje puro trabajo de los ojos.

6. Poco hay que hacer con la percepción. La etnografía no es un simple recuento de movimientos racionalizados que van de la percepción al concepto. Comienza y culmina en lo conceptual. No hay orígenes en la percepción, no hay visiones prioritarias, no hay datos de observación.

7. No, tampoco es surrealismo... No es más que realismos con-

cerniente al mundo del sentido común; sólo hay surrealismo en las ficciones científicas y en las ciencias de la ficción. ¿A quién pertenece ese sentido común? A todo el mundo, por no decir que a cualquiera, como lo expresara, en 1895, Thomas Reid.

8. ¿Traducción? No, si consideramos por tal la separación de un texto —de una lengua— de otro; no, si consideramos los inevitables, y adulteradores, cambios idiomáticos. La traducción es mímesis de lenguaje en tanto que un idioma pretende copiar al otro pareciéndose únicamente en los contornos pues la copia exacta, de todas formas, resulta imposible. Y aunque tal forma de mímesis resulte menos lesiva que la resultante de la visión, es tonta la idea, la suposición de que uno pueda hacer explícitos los significados de un folklore en términos familiares a nosotros, como si los otros no tuvieran nada que decir al respecto, como si no perteneciesen a ese folklore exclusivo... No hay que explicar sino ejercitarse en una suerte de nuevo pensamiento de lo ya pensado a *propósito de la observación. Ningún objeto, ningún supuesto*, precede y constriñe la etnografía. La etnografía crea sus propios objetos y supuestos y debe el lector poner el resto.

9. Pero, ¿qué hay a propósito de la experiencia del etnógrafo? Seguramente, para todos es común el sentir que la etnografía ha de ser un recuento, un acopio de experiencias. Pero la cosa no estriba en el mero recuento; no se trata de acumular datos. La experiencia sólo alcanza categoría de tal sólo en el hecho de escribir, en la escritura etnográfica. Antes de ello, antes de la escritura, no hay sino un conjunto de acontecimientos deslabazados. La experiencia no es el primer eslabón de la etnografía. La experiencia, en todo caso, será la etnografía hecha discurso... La experiencia, en sí, no es más que un trozo independiente, desgajado de lo etnográfico, en la misma medida que lo son otros como la conducta, los significados, el texto y demás...

10. Nada se origina fuera o al margen del texto, tal y como acontece con la literatura o con ciertos aspectos de la crítica literaria. Sí, hablamos de literatura. Aunque no en ese sentido que implica absoluta autorreflexión, o literatura acerca de uno mismo y de nada más. La etnografía no invita al movimiento que se produce en la relación intertextual, en el trasvase de texto a texto... No se trata de un conjunto de alusiones, más o menos claramente expuestas, a otros textos aunque resulte obvio que se hace preciso un punto de referencia. Evoca, simplemente, aquello que jamás podrá ser introducido en un texto por escrito alguno, y tal sensación es lo que, por encima de todo, debe llevarse al lector. La

etnografía no expresa las virtualidades cognoscitivas del autor como utopía que resulte incontrolable para el lector, que paralice su respuesta... El texto, aquí, se halla a merced completa del lector, que ha de complementarlo. Lo incompleto, en el texto, supone trabajo del lector; y de ese trabajo se deriva, en gran parte, una recreación del mundo de la expresión oral consuetudinaria, un entendimiento basado en un sentir común y sensato. Ahí nace el mundo, el universo de lo textual.

11. La etnografía postmoderna acaba con la ilusión correspondiente a la autoperfección discursiva. No procura una corrección del texto en relación con lo tratado, sino que vuelve de continuo sobre sus pasos para trazar un estudio empírico, no meramente complementario, que aposente una marca, que trace un surco... Cada texto contiene un sentido único y separado de los demás, pero inmerso en el discurso, sin esencia alguna subordinada a una ulterior perfección o al mito de lo evolucionado. Cada texto, como las mónadas de Leibniz, es perfecto en sus imperfecciones.

La etnografía postmoderna considera como un error las narraciones habidas y referidas al pasado, y al tiempo denigra como utopía el mito del futuro. No puede creerse por más tiempo en ese futuro incondicional, en ese futuro como entidad... El pasado, al fin y al cabo, es una ventaja de nuestros tiempos. El modernismo, como el cristianismo, y al igual que en la utopía científica, devalúa lo pasado y niega el presente. La postmodernidad, por el contrario, tiende a la unidad temporal: pasado, presente y futuro pueden coexistir en el discurso; por ello podemos afirmar que todas las repeticiones son ficticias y todas las diferencias ilusorias. Podemos afirmar, también, que la conservación no puede hacerse sobre supuestos que no sean el del tiempo. Las cosas cambian, pero el tiempo no. Por ello nos parece razonable afirmar que cuando vemos dos cosas idénticas no contemplamos lo mismo. Ningún pensamiento es idéntico. Para hablar con el lenguaje propio a las identidades —o a las identificaciones— deberemos decir «vi la misma cosa»; o «ha cambiado»; o «se ha movido». Pero ello requeriría, en efecto, un cambio en el tiempo y en las cosas, al sujeto y al objeto. No son conceptos encadenados por la hegemonía del nombre sino por la percepción de objetos cambiables por sujetos cambiables igualmente.

Los espejos en que pretende mirarse —y reflejarse a la par— la autoridad científica, contienen —como textos— la disolución de los objetos. La etnografía postmoderna, empero, no se pretende burocrática, no aspira a una estamentación anónima, como si de

un convencional discurso de serial televisivo se tratase... Y, por supuesto, nada tiene que ver con ese terrorista manual estadístico y diagnóstico *(DSM: Diagnostic and Statiscal Manual)* con que el psiquiatra afirma, por ejemplo, que «la personalidad maniaco-depresiva se caracteriza por...». Ni con ese mensaje derivado de la seudonarrativa serie televisiva «Dallas», que reza como siempre: «Véanlo ustedes; los ricos son ricos pero miserables».

La etnografía puede que sea fantasía; pero no ficción. La idea de ficción, en última instancia, contiene un juicio derivado al margen de la propia ficción. Pero la etnografía es como una ola que contiene el juicio constante en sí misma; aunque en su evocación de la realidad se produzca de manera fantástica, derivando de continuo... Pero, he de repetirlo, tal fantasía nada tiene que ver con «Dallas» o con el *DSM*; pues es una realidad fantástica de la fantástica realidad. O sea, realismo puro; evocación de un mundo posible de realidad que para nosotros contenga los valores del conocimiento de lo fantástico.

12. La función crítica de la etnografía deriva del hecho de que produce su propio crecimiento contextual y no es alternativa parcial para una reforma, a todas luces utópica, de la vida. Ni un instrumento de transformación de esa utopía.

13. ¿Una forma conflictiva? Ciertamente. Y repleta de conflictos sin resolver. Pero no en trance agónico. No en la manifestación violenta común a la ciencia; ni como instrumento violento a la manera política. No aspira al «mirar hacia» científico; ni al imperativo «veamos». Ni a un pertrechamiento de datos y de argumentos con los que actuar, con los que «hacer», a la manera política. Busca la sinrazón del poder y no el poder contextualizado en razonamiento. Se fundamenta en el «escuchar». Y en la reciprocidad inherente al «hablar con». Toma sus metáforas de una porción de lo sensorial, y reemplaza el monólogo por el diálogo.

14. Para mí, la etnografía es un vehículo, un medio de meditación, porque llegamos a ella no como si nos cerniéramos sobre un mapa henchido de noticias con las que alimentar nuestras entendederas, ni como una guía para la acción, ni como entretenimiento. Llegamos a la etnografía como quien se apresta al inicio de un viaje diferente e ignoto.

TALAL ASAD

EL CONCEPTO DE LA TRADUCCIÓN CULTURAL EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL BRITÁNICA

Introducción

Todo antropólogo se halla familiarizado con la famosa definición que acerca de la cultura diera E. B. Tylor: «Cultura, o civilización, tomadas en su más amplio sentido etnográfico, son un todo complejo que incluye conocimientos, creencias, artes, moral, leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos que el hombre adquiere como miembro de una sociedad». Y será interesante delimitar cómo y cuándo esta noción de cultura, que enumera «capacidades» y «hábitos», y que pone su mayor énfasis en lo que Linton llamó *herencia social* (proceso de aprendizaje), llegó a transformarse en noción de texto. Esto es, en todo cuanto pueda contenerse en el discurso. Una guía para esa transformación se fundamenta en la noción del lenguaje como precondición histórica de la continuidad y del aprendizaje social («cultivarse») devenida de la perspectiva común a la antropología social. De una manera más general, por supuesto, y como dice Tylor, tal sentido viene de lejos. Pero en el siglo XIX y en los comienzos del XX, tiende a centrarse en variaciones producidas por las teorías literarias nacionalistas y de educación (consúltese a Eagleton, 1983. Cap. 2) más que por otras ciencias humanas. ¿Cuándo y de qué forma ello llega a ser crucial para la Antropología Social británica? No pretendo hacer historia aquí. Pero sí me parece propio del momento, y de la situación presente, llevar a nuestras mientes el concepto de

«traducción cultural», concepto que, desde 1950, ha ido banalizándose como distintivo de la tarea antropológica... Me gustaría poner en evidencia que tal corte, aparentemente, no tiene nada que ver con vieja periodización pre-funcionalismo/funcionalismo.

No sólo falta un interés previo por las cuestiones referentes al lenguaje y al significado (Crick, 1976). Bronislaw Malinowski, uno de los fundadores de la escuela llamada Funcionalista, escribió mucho acerca del «lenguaje primitivo» y recolectó enormes cantidades de material lingüístico (proverbios, terminología específica, palabras mágicas, y demás) para efectuar un análisis antropológico. Pero él nunca concibió su trabajo en términos de traducción entre culturas.

Godfrey Lienhardt, en sus «Modes of Thought», de 1954, elaboró lo que posiblemente sea el primero —y sin duda uno de los más notables— ejemplos del uso de la noción de traslación cultural utilizada para describir la tarea central de la antropología social. «El problema de la descripción de los otros como miembros de una tribu remota viene siendo uno de los más largamente tenidos como difíciles, llegado el momento de hacer coherente el pensamiento primitivo en esa traducción de su lenguaje al nuestro». Tal compartimentación es criticada en el artículo de Ernest Gellner que me permito analizar en la sección siguiente, y volveré a ella en el contexto general de la argumentación que hace Gellner. Aquí, ahora, quiero llamar vivamente la atención acerca de lo que Lienhardt utiliza como «traslación» para referir no una materia lingüística *per se*, sino unos «modelos de pensamiento» que en sí conforman una materia. Ello no quiere decir que carezca de significado, en tanto que Lienhardt hiciera un gran aprendizaje de la literatura inglesa pues fue discípulo, en Cambridge, de Leavis, y antes lo había sido, además de colaborador, de E. E. Evans-Pritchard en Oxford.

Oxford es, por supuesto, famosa como centro de la antropología británica; y es, también, el centro en donde más progresos se han hecho en el análisis concerniente a la traducción cultural. El libro más conocido, de cuantos ha producido la tarea de investigación llevada a cabo en Oxford, es el *Other Cultures*, de John Beattie, que data de 1964. En dicha obra se hace hincapié en la centralización del problema de la traducción inherente a la antropología social y se distingue (si bien no se separa) lo cultural de lo lingüístico en ese sentido que tan familiar resulta al antropólogo (aunque, a pesar de familiar, no le resulte, por lo demás, excesivamente diáfano).

Es de sumo interés encontrarse con las obras de Edmund Leach, quien, sin embargo, nunca ha sido asociado con el grupo de Oxford. A pesar de ello emplea la misma noción para llegar a sus propias conclusiones en un apunte historicista de la antropología social propia a la década pasada:

> «Permítaseme recapitular. Hemos comenzado por poner énfasis acerca de lo muy diferente que son «los otros»; y, al hacerlo, en convertirlos no sólo en diferentes, sino en remotos e incluso en inferiores... Por influjo de lo sentimental, de otra parte, y una vez establecida la premisa ya señalada a propósito de ese nuestro énfasis, tornamos la oración por pasiva y afirmamos que todos los hombres, en esencia, son iguales. Así, nos permitimos entender tanto a los trobiandeses como a los barotse porque sus motivaciones, pues, serán idénticas a las que a nosotros nos mueven... Mas, a la hora de trabajar, a la hora de llevar a término nuestro informe, «los otros» siguen siendo, invariablemente, «lo otro»... Y llegamos al punto en que la traslación se nos presenta como problema fundamental... Los lingüistas han tenido a bien demostrarnos que toda traslación, que toda traducción, conlleva serias dificultades. Y que la traducción perfecta es cosa más que imposible. Pero también sabemos que, para nuestros propósitos, basta con una traslación parcial y suficientemente tolerable, lógica... cosa que siempre resulta posible por muy oscuro que resulte el texto original. O sea que, los lenguajes, si bien diferentes entre sí, al cabo no lo resultan tanto. Por lo que no es ocioso afirmar que la traducción cultural requiere el establecimiento de un método que acerque los lenguajes distintos» (Leach 1973, pág. 772).

Max Gluckman (1973, pág. 905), por su parte, y un podo después que Leach, aceptaba el carácter central de la «traducción cultural», mientras proponía una genealogía diferente para tal práctica antropológica.

Aún, y a pesar del consenso general que define tal estado de cosas como propio, como definitorio de la escuela británica de Antropología Social, se viene revisando ese concepto por parte de la profesión. Quizá suponga una excepción, al menos parcial, la obra de Rodney Needham *Belief, Language, and Experience*, publicada en 1972. Se trata de un completo y sesudo trabajo que merece un tratamiento a fondo. Aquí, sin embargo, me gustaría

concentrar mis afanes a propósito de un breve texto de Ernest Gellner titulado «Concepts and Society», que ha sido ampliamente utilizado en los cursos de graduación de las universidades británicas y que puede encontrarse en bastantes ediciones en rústica... Me propongo, pues, prestar toda mi más devota atención, en las páginas que siguen, al examen de ese opúsculo ensayístico, así como establecer, a propósito del mismo, ciertos puntos útiles para la discusión en las secciones de mi texto que se irán sucediendo.

El texto teórico

El opúsculo de Gellner, «Concepts and Society», se inscribe en la línea trazada por el funcionalismo antropológico en su tratamiento del problema de la interpretación y de la traducción del discurso propio a las sociedades extrañas. Su argumento básico puede resumirse en tres premisas: A) La antropología contemporánea insiste en la interpretación de los más exóticos conceptos y creencias, enmarcándolos en un contexto social determinado. B) Al hacerlo, sin embargo, es preciso dotar de coherencia, de significado, cualesquiera asertos por muy absurdos que nos parezcan. C) Mientras el método interpretativo al uso es válido, en un principio, la excesiva «caridad» que le es propia hace que pierda ese su valor... La obra, por lo demás, contiene varios diagramas que pretenden fijar y clarificar la relevancia cultural del proceso visualizado.

Gellner llega al problema de la interpretación merced a las referencias que hace a la obra de Kurt Samuelsson *Religion and Economic Action*, editada en 1961, que no es sino una historia economicista elaborada para atacar la ética protestante de Weber. Samuelsson toma como problema principal el hecho de que Weber y sus partidarios hayan reinterpretado la religión y los textos que le son propios para extraer significados que confirmen sus tesis. Gellner presenta esto como ejemplo de que ha de irse más allá, despegándose incluso, para establecer con mayor certeza la oposición que el funcionalismo antropológico supone para las practicas que critica:

> «No me siento concernido, ni competente, para argüir si lo que Samuelsson arguye, en este caso particular, si su principio tácito de la reinterpretación sigue siendo válido... Lo que de veras debe llamar así nuestra atención es si cada

> principio es generalizado de manera explítica, lo cual dejaría sin sentido gran parte de los estudios sociológicos hechos a propósito de las relaciones entre creencia y conducta. Nosotros encontraremos antropólogos que adopten el principio opuesto, ese que pugna por negar la reinterpretación contextual».

Pero en esta modesta contestación hay muchas y muy interesantes cuestiones que clarificar y dirimir. Para empezar, pensemos en que Samuelsson no sostiene el principio de que uno *nunca* debe reinterpretar. No es que insista en que *nunca* se da una significativa conexión entre el texto religioso y el contexto social en el que se produce, sino que llega a la conclusión de que la tesis de Weber parte de una premisa errónea (ver Samuelsson 1961, pág. 69). He aquí el contraste, que Gellner ha destacado, entre el ejemplo de Samuelsson y el clásico proceder antropológico. Para los economistas y para los historiadores inmersos en el debate a propósito de Weber, los textos históricos suponen un primer dato en cuya relación ha de ser reconstruido el contexto social. El trabajo de campo antropológico comienza con una situación social inmersa en algún patrón establecido, y es en ello, precisamente, en donde radica la significación cultural, el enunciado cultural que ha de reconstruirse. Ello no quiere decir, naturalmente, que el historiador siempre trabaje con material de archivo sin más interés, y sin otra concepción de los contextos históricos, que pueda definirse al investigador de campo como quien, a su vez, define la situación social al margen de cuanto en ella se contenga... El contraste, pues, no radica sino en un punto: el historiador *da un texto* al público conocimiento y el etnógrafo *construye un texto*.

Y en la disección de tan importante contraste, Gellner profundiza en sus definiciones y comenta lo que llama «funcionalismo moderado» como método consistente en:

> «La insistencia en el hecho de que los conceptos y las creencias no existen aisladamente, en los textos o en las mentes de los hombres, sino en la vida de los hombres y de las sociedades. Las actividades y las instituciones, en ese contexto en el que la palabra y la frase, o conjunto de frases, viene a usarse, deben ser conocidas antes de que puedan entenderse la palabra y las frases, antes de que podamos hablar de un *concepto* o de una *creencia*».

Tal parece ser el punto de partida considerado, por él, ideal. Y el resto, en consecuencia, será erróneo... Pero, justo aquí, sin duda esperará el lector una discusión más en profundidad acerca de las diferentes maneras en que el lenguaje se presenta, para el investigador de campo, como enemigo en tanto que ofrece enigmas, significados verbales ignotos, efectos retóricos y respuestas culturales de contenido consistente. Después de todo, Wittgenstein ha influido grandemente en los filósofos ingleses a propósito de la complejidad del lenguaje en uso, y J. L. Austin ha establecido claramente las distinciones que es preciso hacer entre los distintos niveles del discurso, en cuanto a su verbalización y recepción se refiere, en ese sentido que para la etnografía resulta antropologismo de la palabra. Pero Gellner, previamente, ha despreciado la común sugerencia que lleva a tomar este movimiento filosófico como un valor digno de ser enseñado (véase su polémica obra *Words and Things*, 1959), y, como otros críticos, insiste con mucho tesón en que ello sólo tiene correspondencia con el entendimiento del lenguaje común, del lenguaje diario necesitado de establecimiento en el contexto del mundo lógico y circundante, pero no con el lenguaje manifestado de manera ilógica o absurda. En Gellner siempre se mantiene la distinción entre defensa y explicación de los «conceptos y creencias», y la pretensión de establecer una suerte de vigilancia en favor de una cierta traducción antropológica que tiene como norma la adopción de una distancia necesaria para explicar la función actual de los conceptos y así, como escribiera, «entender el trabajo que los conceptos ejercen en la sociedad, única manera de entender las instituciones que a tal sociedad son propias».

Por eso Gellner resume su credo en la virtualidad de un funcionalismo que llama moderado, pensamiento que le lleva a establecer la crítica y discusión de la obra de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*, a la que considera «fuente en donde bebe todo el funcionalismo en general». Y sigue, en oposición a tal obra, defendiendo más la necesidad de explicar los conceptos que la compulsión a tomarlos como artículo de fe:

> «Nuestras invocaciones contemporáneas a lo funcional, nos aproximan, en un contexto social, al estudio y a la interpretación de los conceptos de una manera muy distinta a la propugnada por Durkheim. Durkheim no se sintió especialmente llamado a la defensa de los conceptos comunes a la sociedad primitiva: en su establecimiento como tales socie-

> dades, sus componentes no necesitaban defensa de ninguna clase... Y en el establecimiento de las modernas sociedades, sociedades cambiantes, además, tampoco experimentó el ansia de defender, o de recuperar, simplemente, lo que tales sociedades tienen de arcaico; ni siquiera de manifestar que todo poso intelectual ha de tener, forzosamente, un sustrato arcaico... Más bien, por el contrario, sintióse compelido a explicar aquello que en la práctica de la investigación no requiere interpretaciones, explicaciones, defensa de cualquier tipo (y en tanto que así procedía, proclamaba su pretensión de resolver el problema del conocimiento cuya solución había entrevisto merced a Kant y a otros, lo que le llevara a cierta pretensión empiricista o apriorística). No voy a discutir si sus pretensiones fueron o no felices. Aunque tengo un buen número de razones para pensar que no lo fueron».

Queda claro que en Gellner se da un cierto grado de reconocimiento hacia el proyecto básico contenido en *Elementary forms...* Sobre todo en lo que tal obra tiene de explicación de esa naturaleza compulsiva que lleva a la definición de los conceptos sociales. Pero se mueve aceleradamente desde la premisa de que ello puede desplazar el punto de inflexión necesario para establecer la crítica a Durkheim. Las posibilidades de establecer una denuncia a priori no casan muy bien con los propósitos de establecer la defensa de su intuiciones a propósito de «Concepts and Society». El lector, en cambio, es solicitado a repensar, tal y como lo señalara Lienhardt, a propósito de lo que es ya típico y tópico en la antropología contemporánea, «ayudando a una buena traducción, lo cual conlleva esa coherencia necesaria para entender el pensamiento primitivo que se le pretende comunicar». Pero he aquí que tenemos, según mi pretensión, un contraste altamente atractivo: Durkheim pretende explicar lo que la moderna antropología quiere defender. Volveré sobre este asunto más tarde, pero aquí es mi deseo el de insistir en que para trazar una argumentación consistente merced a la cual sea el discurso coherente, no es necesario justificar o defender, en sí, el discurso; basta con tomar como primer paso, de cara a la merma de esa compulsión exposicionista, el desmenuzamiento que debe ser común a las explicaciones. Todo el mundo sabe que el psicoanálisis, por ejemplo, tiene ya muy bien asumida esta premisa. Premisa que nosotros establecemos en otra dirección: este criterio que determina la coherencia «abstracta» o «lógica» (Gellner tiende a usar éste y otros términos intercambiables), no

resulta siempre, ni mucho menos en todos los casos, decisivo para aceptar o para rechazar lo que se contiene en el discurso. Y ello es así porque Gellner corrige de continuo sus propias observaciones, matizándolas pues «las funciones del lenguaje, en múltiples formas, se hallan condicionadas por las referencias a los objetos que toquen». No toda palabra es una *aseveración*, pues. Son muchas las cosas que intervienen en la formación del lenguaje usado en común, y tales cosas son las que, al cabo, determinan la explicación; y también la respuesta positiva o no del interlocutor, a despecho de los puntos de vista, más o menos estrechos, que se sostengan. Las funciones de un lenguaje particular, las intenciones de un discurso concreto son, como es lógico, componentes de lo que cualquier etnógrafo medianamente avisado trata de llevar a una traslación adecuada a su propio lenguaje.

Gellner parece, en este punto, quedarse a medio camino. Aunque rápidamente arremete contra lo que llama «excesiva tolerancia» por parte de los etnógrafos, llegado el momento de hacer la traducción cultural:

> «La situación, paradigmática en lo antropológico-social, lleva al etnógrafo no a interpretar el concepto sino a una idealización interpretativa del mismo, aceptando de manera simplista cualquier aserto o cosa que tome por característica cultural del pueblo extraño examinado. Y pone a disposición de los extraños todo el bagaje, todas las posibilidades que para la explicación brinda su propio idioma...
>
> Pero no puede sentirse enteramente satisfecho de tal situación porque no puede controlarla. No existe un tercer lenguaje que sirva para mediar entre el que es propio al etnógrafo y el de los nativos. Todo lenguaje es un código interpretativo del mundo circundante, propio... Por lo que el etnógrafo, forzosamente, se ve en la necesidad de transmutar —y no sólo traducir— los significados.
>
> Alguien podría suponer, entonces, que la *realidad* habría de ser ese tercer lenguaje necesario para evitar la falsificación o la 'caridad' extremada en el trance de interpretar el sentir del nativo a través de su lengua... Pero ello tampoco sería aconsejable, ni cierto, por un sinnúmero de poderosísimas razones...».

De nuevo un mensaje al lector: debe tener presente, en todo momento, que el etnógrafo no hace sino reconstruir, reconducir,

las diferentes maneras expresivas con que los nativos dan explicación a su mundo, a ese sustrato de donde les viene *su* información y que constituye *su* experiencia. Después de ello, que se adentren en la traducción; que se adentren en la traslación del extraño llevado al texto: en el texto etnográfico... Aunque Gellner se manifiesta, y se conduce, de manera más que dubitativa.

Habiendo localizado una frase inglesa equivalente, prosigue, el antropólogo la adorna con su inevitable carga valorativa de connotaciones; esto es, en otras palabras, ni cosa buena ni cosa mala... «Yo no digo verdadero o falso, pues ello sólo sirve para establecer una contemplación de algunos tipos de asertos... Y si contemplamos otros, quizás aquéllos nos parezcan absurdos, significativos, sensibles o estúpidos... Yo uso deliberadamente los términos *bueno* o *malo* en un intento de cubrir algunas posibles alternativas polarizadoras que puedan complementar las equivalencias de la traslación».

¿Acaso no encontramos aquí ciertas y muy curiosas asunciones sin las que el traductor, por cierto, jamás podría hacer su trabajo? Lo primero que llama nuestra atención es la discriminación evaluativa como materia de búsqueda entre esas pretendidas alternativas polarizadoras; y lo segundo, que la distinción final y evaluativa queda reducida a conceptos tales como lo «bueno» y lo «malo». Ninguna de tales asunciones es aceptable de hecho cuando se trata de establecer, por el contrario, una especie de regla general... Y entonces se sugiere que el traductor inscribe su trabajo en una suerte de «correlación» entre frase y frase; y hasta entre párrafo y párrafo... Pero si el traductor trata de basar su trabajo, antes que nada, en una suerte de principio influido por la coherencia del discurso que ha de ser sometido a la necesaria traslación, y si además trata de reproducir la coherencia implícita al discurso del nativo, haciendo que a su vez su propio lenguaje sea también coherente, entonces no hay reglas generales que valgan llegado el momento de emplear frases, párrafos, palabras, o cualesquiera cosas que sirvan para dar unidad al discurso... Volvamos a mi punto de partida: la unidad depende de ese principio fundamental de la coherencia.

Pero la parábola de Gellner, a propósito de la traducción antropológica, exige la asunción de que en la frase se dirime ese «match», efectivamente, porque la traslación exige el desprecio de lo que es «caritativo», «tolerante», para con el discurso del extraño. Y habiendo establecido ya la equivalencia inicial entre la frase perteneciente a la lengua nativa y la propia, el antropólogo, entonces, se da cuenta de que la frase inglesa contiene una impresión «mala».

Ello entristece al antropólogo porque, siguiendo el curso de la parábola de Gellner, un informe etnográfico debe dar la impresión de que no se hace fuera del núcleo social formado por los nativos a los que se somete a estudio. Al fin y al cabo, despreciar otras culturas es signo de etnocentrismo; y el etnocentrismo no denota sino pobreza antropológica, pobreza teórica, según queda establecido por las leyes que rigen el funcionalismo antropológico. Ese método, el método basado en el funcionalismo, exige que la frase sea siempre evaluada en términos y conceptos propios a la cultura en la que brota. Por lo que el atribulado antropólogo reinterpreta la frase original con usos más flexibles y cuidadosos a fin de producir una traducción «buena».

El pecado de la «caridad» excesiva, y el método contextual, en sí mismo, van juntos en detrimento de la puridad de términos, escribe Gellner. Pero desde una perspectiva funcionalista y relativizante:

> «El dilema sin resolver, dilema para el pensamiento en lengua inglesa, surge entre el conflicto que se establece entre el funcionalismo relativo y el absolutista imperio de la razón que exige la lengua propia, la lengua inglesa. Contemplado el hombre como componente esencial de la naturaleza, el razonamiento en inglés requiere del conocimiento de las actividades y de los supuestos cognoscitivos, que, en sí mismos, han de formar parte, a la vez, de esa naturaleza, de la relación entre organismos y de la relación entre contextos (ello es una visión funcionalista relativizada). Pero, al mismo tiempo, la vida que ha de poner de acuerdo la razón y la naturaleza no puede considerarse al margen de una relativización absoluta».

Típicamente, la formulación filosófica de Gellner presenta, en verdad, el dilema sin solución como una oposición abstracta entre dos conceptos: el «funcionalismo relativizado como visualización del pensamiento» y «Las reivindicaciones de la Razón Ilustrada»... Pero, ¿cómo pueden esos dos conceptos actuar a modo de correa de transmisión de las instituciones propias a las sociedades occidentales? No parece difícil afirmar que el imperio de la «Razón Ilustrada» es mucho más exitoso, *materialmente* hablando, en el Tercer Mundo que cualesquiera otras visiones relativizadas, de las cuales ha dimanado gran autoridad dirigida, fundamentalmente, al desarrollo industrial, económico y a la formación de estados

comerciales. Tendremos ocasión de referirnos más ampliamente a esto más adelante, cuando examinemos lo que de relación de poder hay en la traslación. Lo cierto es que ese «clamor absolutista de la Razón Ilustrada» es, de hecho, una fuerza institucionalizada para el *avance*: para la apropiación del territorio extraño, en el cual, relativizadamente o no, sus habitantes se muestran a la *defensiva*. Así, cuando Gellner prosigue en su afán de caracterizar, de dar entidad a sus abstracciones, es decir, al dilema que le parece irresuelto, cae en la consideración según la cual la «traducción cultural» puede darse por buena cuando se considera práctica institucionalizada que sirve para ampliar los horizontes y los conocimientos de una sociedad diferente. Aunque ésta no sea, precisamente, la lógica concreta de sus países en las relaciones que establecen con el Tercer Mundo... De ahí, en todo caso, habría de partir una discusión nueva, una elaboración teórica distinta. Los dilemas que plantea el «relativismo» aparecen de manera diferente según sean dependientes de algo, o resultado de nuestros propio conocimientos abstractos así como de las circunstancias históricas en las que se lleve a término el trabajo.

Gellner, sin embargo, dice que en principio no se muestra contrario al relativismo antropológico. «Mi mente es lo suficientemente abierta como para aceptar que la tolerancia bien puede engendrar una interpretación textual», escribe, «aunque debe procederse con cautela». Por más que esa tolerancia deba llevar como contrapeso una cierta precaución, si bien no explica qué interpretaciones contextuales puedan resultar de la intolerancia manifestada como tal. Después de todo Gellner insiste una y otra vez en que toda frase traducida debe ser recibida con los calificativos «bueno» o «malo». ¿Cuándo, pues, una cosa debe sernos sospechosamente «buena»? ¿Sólo cuando «en la afirmación del indígena se contenga un contexto merecedor de ser tomado en consideración» podemos escapar de ese vicio que nos lleva, según parece, a una actitud general de simpatía? Gellner no expresa directamente tal posibilidad, tal supuesto; pero bien puede uno sospechar que ello no es solución, especialmente si se considera que «nada hay en la naturaleza de las cosas o de las sociedades que dicta de manera explícita qué contexto es relevante para dar entidad a las palabras, o qué contexto debe ser descrito».

¿Cabe señalar con mayor propiedad algo en verdad serio? ¡Nada! ¿Cómo, entonces, se produce la comunicación entre individuos de la misma sociedad? ¿Cuándo dirá alguien al recién llegado que esas gentes en realidad no se entienden bien, que ni siquiera saben

bien lo que ven? ¿Produce el aprendizaje social habilidades especiales para la separación de los contextos según sean o no relevantes? Las respuestas a estas preguntas, me parece, resultan obvias. Y se encuentran en relación directa con el hecho de que la traducción antropológica no es tan sólo un problema, ni siquiera una materia, que trate de la lucha de las frases en abstracto, sino de *aprender a vivir otra forma de vida* y hablar otra clase de lenguaje. Qué contextos resultan irrelevantes para distintos eventos discursivos es cosa que uno aprende en el curso de la vida, con el paso de los años. Y resulta ciertamente difícil verbalizar ese conocimiento. Hay cosas, en el conocimiento de la «naturaleza de las sociedades», así como en ciertos aspectos de la vida, que indican (aunque no «dicten») que todo contexto es, en sí, relevante. Y que informa cualquier palabra. El punto, naturalmente, no es el de si el etnógrafo no puede conocer qué contexto es apropiado para dar sentido a una frase o a una palabra; ni siquiera a una onomatopeya.

La segunda mitad del ensayo de Gellner versa ampliamente acerca de los ejemplos que cree oportunos para ilustrar los estudios etnográficos a fin de, primero, «limpiarlos» de la caridad que supone hay en muchas de las traslaciones, y, segundo, para explicar las ventajas de adoptar una visión crítica del discurso religioso que concierne al extraño, al nativo.

El primer conjunto de tales ejemplos se refiere a la obra de Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, de 1956, en la que las iniciales traducciones del extraño discurso religioso de los nuer son reinterpretaciones en lo que de metafórico tienen. «Esta clase de estratificación», observa Gellner, «aparece en claro conflicto con el principio de identidad o de no contradicción, o de simple sentido común, que se manifiesta como sigue: los gemelos humanos, a pesar de la metáfora religiosa, no son como los pájaros, y viceversa». De acuerdo con Gellner, Evans-Pritchard, en su reinterpretación absuelve a los nuer de la carga prelógica que hay en su pensamiento, en su mentalidad, usando de manera absolutamente arbitraria el método del análisis contextual. El absurdo aparente se reinterpreta a modo de purga de la creencia de los propios nuer, creencia que funciona en oposición a lo que es, por su parte, y como comunidad, comportamiento lógico. Gellner indica cuánto de don debido a Evans-Pritchard hay en el siguiente párrafo de éste:

> «Ninguna contradicción se da en ese estado en el que, por el contrario, la sensibilidad se revela como verdad inclu-

> so para quien la idea del presente halla correlación con el sentimiento religioso nuer y con su sistema de pensamiento... Ellos no dicen que los gemelos humanos tengan pico y alas... Ni hablan, en su vida diaria, y al referirse a los pájaros, como si fueran gemelos humanos».

Pero en este punto Gellner muestra su burla despectiva: «¿Qué debemos considerar, entonces, como pensamiento prelógico? Sólo, presumiblemente, el comportamiento de una persona totalmente enajenada, demente, que sufre de continuas alucinaciones, y que considera la esencia humana como atributo y condición de los pájaros». Muy ansioso parece Gellner por clavar palabras que pueden ser tenidas como expresiones de un pensamiento «prelógico», sin detenerse a considerar seriamente lo que Evans-Pritchard quiere decir. De hecho, Evans-Pritchard dedica un buen número de páginas a explicar lo que en principio parecerían extrañas frases propias. La explicación (en términos nuer) no intenta justificar (ni siquiera en términos occidentales). El propósito de esta especie de exégesis no es, ciertamente, el de persuadir a los lectores occidentales de la necesidad de adoptar la religión de los nuer. Ni el de mostrar cuántas cosas absurdas o erróneas caben en un discurso religioso. Pero no está claro, de todas formas, que Gellner pretenda criticar únicamente lo que de «caritativo» y de funcionalista hay en *Nuer Religion*. Evans-Pritchard intenta exponer la coherencia que da sentido al discurso religioso de los nuer, sin pararse a defender ese sentido como digno de la categoría de sentimiento universal. Al fin y al cabo Evans-Pritchard siguió siendo católico una vez concluido su monográfico a propósito de la religión nuer.

Otra cosa es el éxito que esa explicación de la coherencia nuer en su discurso religioso y su organización social haya podido tener. Varios antropólogos británicos, Raymond Firth, por ejemplo, han discutido algunos aspectos de la interpretación de Evans-Pritchard (1966). Pero tales desacuerdos se refieren, más que a la «caridad» con que se hiciera la traducción del sentimiento religioso nuer al inglés, a la manera de dar sentido y significado a tal sentimiento. De hecho, y en contra de lo que argumenta Gellner, la *exégesis* de Evans-Pritchard hace explícitas ciertas «contradicciones», o ambigüedades, más bien, que aparecen en la concepción religiosa de los nuer. Por ejemplo, entre las nociones de una esencia «suprema y omnipresente» y los «espíritus menores», conceptos que son calificados como *supremos*. Y es precisamente porque Evans-Pritchard insiste en mantener las diferencias entre los distintos sentimientos,

y las distintas categorías de lo *supremo* como parte de un concepto por lo que él mismo llega a la conclusión que informa de las contradicciones en los que a la espiritualidad nuer se refiere. Aunque, naturalmente, sea otro problema identificar cuánto hay de contradicción y de ambigüedad en un lenguaje mágico, en un pensamiento, si se quiere, prelógico... Me permito sugerir que sólo quien posea un dominio pleno de la traducción, de la traslación, puede acometer semejante y ardua tarea.

El discurso, la perorata de Gellner, elude sistemáticamente el problema de fondo, intentando buscar la risa cómplice del lector mediante frases de sentido jocoso como éstas:

> «No quiero ser malinterpretado: No digo que el informe de Evans-Pritchard a propósito de los nuer sea malo. (Y afirmo que no tengo intención alguna de revisar la doctrina acerca de la mentalidad prelógica a lo Lévy-Bruhl.) Muy por el contrario, es mi deseo mostrar toda mi gran admiración por él... Lo que sí quiero, sin embargo, y en esto sí que me muestro ansioso, es decir que la interpretación contextual, que refiere lo que los asertos «realmente significan» por contraposición a lo que parecen querer decir en aislado, no puede ser tenida en cuenta sino de forma tangencial».

En cualquier caso, la polémica entre interpretación contextual e interpretación descontextualizada resulta espúrea. Nada tiene un significado al margen, de forma aislada. El problema, a lo que parece, sería el de qué clase de contexto.

Esto, sin embargo, es cosa en la que Gellner no entra, salvo para sugerir que la respuesta siempre lleva a un círculo vicioso... Con lo que parece dejar el problema en manos del traductor, del encargado de hacer la traslación. Problema que trata de averiguar en qué contexto ha de mostrar su interés el investigador, al margen de su actitud tolerante o intolerante. Así, pues, nos encontramos no con dos equipos de frases dispuestas a batirse en el «match», sino con una práctica social enraizada en distintos modos de vida. El traductor puede cometer errores, o puede no hacer una representación conveniente de lo observado o de lo oído. En definitiva, es mucha la gente que, al cabo del día, comete un sinfín de errores o dice un montón de mentiras... Pero no podemos, por ello, o, en base a ello, establecer todo un sistema identificador de las cosas en aras de un *método de interpretación contextual*.

Ésta es otra de las salidas de Gellner: «Para decirlo todo, no es necesario argüir desde el escepticismo o desde el agnosticismo llegado el momento de interpretar lo que dice un indígena, sino abstenerse de penetrar en el contexto en que se produce el discurso». Parece que Gellner propugna la utilización de los métodos que tacha de inservibles siempre y cuando sea él quien determine las reglas del juego, las posiciones desde las que establecer el discurso interpretativo.

No obstante, y a propósito de la validez del método contextual, serían muchos los ejemplos que podríamos poner. Sin ir más lejos, la obra *Political Systems of Highland Burma*. De acuerdo con Leach, las concepciones de los kachin acerca del mundo sobrenatural son «en un riguroso análisis, no más que simples maneras de definir y describir las relaciones formales que existen entre las personas como tales y los grupos, también como tales, en la sociedad kachin». Aquí interviene Gellner: «Sí es posible discernir lo que ha ocurrido. La exégesis de Leach tiene como objeto corroborar las creencias kachin y dar sentido a lo que expresan, a lo que en apariencia no lo tiene». Por eso resulta posible «atribuir significados a los asertos que, de otra manera, quedarían carentes de intención». Gellner vuelve a insistir en que no pretende llevar la contraria a Leach, en que no pretende discutir sus interpretaciones, mas, de inmediato afirma: «A fin de mostrar cuál es la importancia del contexto, y la forma en que ese contexto es contemplado, se hace preciso modificar, adaptar al mismo, la interpretación». Esto es importante por cuanto, más que de un reduccionismo imputable a Leach, cabe hablar del reduccionismo de Gellner (posteriormente hará lo mismo con su valoración ideológica de la religión beréber). Y en ese ejemplo de reduccionismo —que Gellner «disculpa» so pretexto de «contextualización»— parece defender, en el fondo, más que atacarlo, el discurso acerca de los aspectos explicativos que conciernen al propio texto cultural.

La demostración de Gellner acerca de cómo la falta de «caridad» puede resultar «contextualizadora» en su sentido más profundo, comienza por presentar un mundo ficticio en una sociedad no menos ficticia. La palabra que utiliza, «noble», es buen ejemplo de ello... No en vano hablamos de gentes que en el presente desprecian ciertas formas de conducta tal y como es común entre quienes poseen un status determinado en una sociedad que no se corresponde con sus manifestaciones. «Pero lo que importa es que la sociedad en cuestión no distingue dos conceptos. Sólo prima, en definitiva, un concepto único.» Y analiza e inventa el signi-

ficado del término «boble» como sarcástica reescritura de la palabra inglesa «noble»:

> «La *bobleza* es una estratagema conceptual mediante la cual una clase privilegiada de la sociedad en cuestión, adquiere prestigio, virtudes de mucho respeto en esa su sociedad, sin el inconveniente ni la obligación de demostrar ese prestigio ni esa virtud, gracias a que la misma palabra sirve para bautizar a quienes ocupan posiciones de ventaja. Y se trata, al tiempo, mediante la utilización de la palabra, de invocar una suerte de reverdecer continuo de tales y tan supuestas virtudes, reverdecer que, indefectiblemente, lleva al ejercicio del poder... Ello a despecho de la incoherencia, en el funcionamiento social, que pueda ser inherente al concepto en sí».

O sea, que el concepto de «bobleza» no es, en sí, incoherente, siempre y cuando se contemple con los mismos ojos que sirven para contemplar la ambigüedad común de la palabra propia al discurso político, palabra que no trata sino de legitimar una posición de clase. La aparentemente satisfactoria conclusión de Gellner, a propósito de su ejemplo de ficción, es ciertamente apresurada: «Lo que de todo ello se desprende es que el concepto de lo *caritativo*, en la interpretación, defiende cosas a las que no se ha desprovisto, previamente, de incoherencia, lo que impide una cumplida descripción de lo social. *Adoptar el sentido de los conceptos supone aceptar el sinsentido de la sociedad*». Claramente, la palabra «boble» da sentido, poder, a quienes se ven revestidos con sus significado; y posee de paso —al menos para Gellner— un sentido diferente merced al cual obtiene la categoría de estructuradora social. El sentido o el sinsentido, como la verdad o la falsedad, aplicados a las estratificaciones sociales, no deja de ser una abstracción. En mi opinión no existen conceptos desprovistos de sentido en tanto y cuanto no se produzca un análisis en profundidad de la situación social, de las estratificaciones propias a esa situación social.

Pero, también en mi opinión, se produce un error mayúsculo en el ejemplo que analizamos: la carencia de un método para explorar, en aras de la investigación y del discernimiento, las supuestas *incoherencias*. Ello, me parece, ensancharía las posibilidades del análisis social. Naturalmente, el discurso político es hartamente pródigo en mentiras, en medias verdades, en trampas lógicas

y demás añagazas. Casi tanto como si de un carácter compulsivo se tratase. Y, por cierto, lo compulsivo es cuanto más prima en los ejemplos que pone Gellner. No se trata de la lógica abstracta común a los conceptos aquí tratados, por cuanto más bien parece asumir ese papel político, específicamente discursivo, que trata de condicionar la conducta de las gentes al pretenderse inmerso en sus propias constantes culturales. Lo compulsivo, en la «bobleza» como concepto político, no parece tanto estupidez de los receptores del mensaje como imperativo político devenido de una cierta y contundente práctica discursiva. Y tal es el motivo de que para el traductor, para quien ponga manos a la obra de la traslación cultural, es necesaria una concienciación a propósito del terreno político, de la coherencia política, en la que el texto o las palabras, o los contextos, a traducir, se traducen. No dar sentido al concepto supone no dárselo a la sociedad.

El ejemplo final que pone Gellner en su opúsculo es producto de su trabajo de campo entre los beréber marroquíes, e incide en su ya archisabida premisa de que la ausencia de «caridad» contextualiza mejor la sociedad a describir, y, por ello, el discurso descriptivo a propósito de las observaciones habidas: «Hay dos conceptos en verdad relevantes», escribe Gellner, «que son *baraka* y *agurram* (pl. *igurramen*). *Baraka* es una palabra que, simplemente, quiere decir «suficiente», aunque también expresa plenitud, prosperidad y buena suerte, entre otras maravillas. Y *agurram* es el que se halla en posesión de *baraka*».

Los *Igurramen*, traducido como «santos» en escritos posteriores de Gellner (1969), son una minoría privilegiada e influyente de la sociedad tribal berebere marroquí que habita el centro del país. De tal sociedad emana una buena serie de valores religiosos que sirven para mediar entre las distintas poblaciones tribales del país. «Creen los beréber que han sido elegidos directamente por Dios. Es más, Dios, para ellos, los ha elegido en base a determinadas características, entre las que se incluyen los poderes mágicos, la generosidad y la prosperidad y sus actitudes pacíficas».

Tal es la «traducción» que hace Gellner. Traducción, por cierto, que usa de un vocabulario fuertemente impregnado de religiosidad, y quizás de ciertos tonos propios al cristianismo. Lo que se traduce en un concepto basado en actitudes pacíficas, en la supuesta elección que de la tribu hace Dios. ¿Por qué? Pues porque los bereberes creen en verdad haber sido elegidos por Dios gracias a características que les son propias, tales como su generosidad y pacifismo. ¿Son tales características necesarias para acceder al estado de santi-

dad, esto es, para convertirse en un *agurram*? ¿De veras creen los bereberes que sus virtudes morales y religiosas son una concesión de la Providencia? ¿Qué dicen o cómo se manifiestan cuando alguien desprecia esas virtudes que se les suponen? ¿Para quién es el comportamiento, la actitud de los *igurramen*, merecedora de privilegios en el entramado social de la tribu? Gellner, por su parte, no ofrece al lector evidencia alguna, no ofrece respuestas válidas a tan importantes preguntas, aunque en un momento de su traslación aparezcan valoraciones como las siguientes:

> «La realidad es que, sin embargo, el *agurram* resulta elegido por un consejo de notables pertenecientes a la tribu, notables que usan de sus servicios, o que lo prefieren a otros candidatos por ser más moldeables. Lo que parece ser *vox Dei* no es más que *vox populi*. Y resulta complicado determinar cuáles son las características, los estigmas, que adornan a *un agurram. Es esencial que el candidato* a *semejante categoría* posea ciertas virtudes, aunque igualmente esencial podría ser el hecho de que no las poseyera. Lo cierto es que, de una observación visual, no se obtiene respuesta. Por ejemplo, un *agurram* que fuera extremadamente generoso podría acabar siendo pobre, con lo que no estaría en disposición de pasar la prueba siguiente, la prueba de la prosperidad. He aquí una diferencia crucial entre concepto y realidad, diferencia que, por cierto, resulta esencial para establecer un sistema valorativo del sistema social».

No queda del todo claro, a través del informe que nos ofrece Gellner, cómo se produce la estratificación social. «Creen que son elegidos directamente por Dios.» Pero, elegidos exactamente ¿para qué? ¿Para convertirse en árbitros? Pero un árbitro, en sus funciones de tal, debe ser instruido por otro miembro de la sociedad tribal. ¿Elegido por ser pacífico? Pero el pacifismo es una virtud, no una recompensa. ¿Por su éxito y su prosperidad? Pero ello no implica, en la valoración de los nativos, santidad. Más bien lo sería en la concepción colonialista francesa, con lo cual cualquier colono, naturalmente, resultaba mucho más santo que el más pío de los *igurramen*.

No es un gran informe, no es una explicación convincente para un antropólogo europeo, ni lo es para los modernos lectores agnósticos, afirmar que las creencias bereberes hallan apoyatura en una suerte de intervención directa de la Divinidad. Ni mucho menos

lo es decir que tal es una creencia errónea que no hace más que encubrir consecuencias sociales. De manera que, en el fondo, nos quedamos sin saber en qué creen de veras, pues se nos dice únicamente que eso en lo que creen resulta falso: o sea, que los bereberes se creen elegidos por Dios, que Dios elige a sus *igurramen*. Pero sabemos que Dios no existe ni participa de tales asuntos. Por lo tanto, el «seleccionador» deberá ser otro agente al que los notables de la tribu no tienen por tal. Resulta que el *agurram* es «seleccionado» (¿para una función social concreta?, ¿por una virtud moral?, ¿para su destino religioso?) por la gente corriente y moliente. Y entonces, en lugar de la *vox Dei* se manifiesta la *vox populi*.

En realidad ese proceso descrito por el antropólogo como «selección» no es más que *vox* si se pretende que el proceso en cuestión constituya un texto cultural. Todo texto debe tener un autor, alguien que haga sonar su voz a lo largo del discurso. Y si no se trata de la voz de Dios, evidentemente será la voz humana quien hable. Pero Gellner parece situar los términos de su disertación en lo teológico: ¿quién habla a través de la historia, a través del paso del tiempo por las sociedades? En este caso particular la respuesta depende de las interpretaciones que, en traslación aproximada, se den a ciertos significados inconscientes. Esta fusión de significante y significado se hace especialmente clara en la manera con que el Islam traza su concepto de *baraka*, fácilmente homologable por las concepciones cristianas referidas a lo estigmático y a la gracia en plenitud. En el texto de Gellner, no obstante, se da una exquisita unión de palabras y de cosas como no se da en ninguno de sus otros escritos.

Pero la sociedad no es un texto propio creado para solaz de los lectores. Es la gente quien habla. Y el significado último de lo que esa gente dice no reside en la sociedad, por cuanto la sociedad es el condicionamiento cultural en el que actúan y hablan las gentes. La privilegiada situación desde la que se expresa Gellner en su intención de desentrañar los significados reales de lo que dicen los bereberes, supone lo ya dicho con anterioridad: que la traslación de una cultura a otra es sólo un problema de enfrentamiento entre frases escritas en lenguas diferentes. Y es el antropólogo quien se encarga de establecer, en última instancia, qué frases son las propias y cuáles las impropias. Y se trata de una operación controlada por el propio antropólogo, operación que se desarrolla desde su cuaderno de notas hasta crecer en un texto etnográfico y devenir en sentencia definitiva. Se trata, en otras palabras, de

la posición privilegiada que ocupa quien escribe un diálogo sin contar para nada con la versión de sus interlocutores (Asad, ed. 1973, pág. 17).

Allá por la mitad de su texto, cuando discute acerca del relativismo, Gellner afirma que «los antropólogos eran relativistas, tolerantes, comprensivos en el *vis-à-vis* con los salvajes, quienes, después de todo, mantenían sus distancias de manera absolutista, intolerante en el *vis-à-vis* tanto con sus vecinos como con los extraños, e incluso con los miembros de su sociedad considerados distintos, de manera harto etnocéntrica».

Lo que he querido decir, a lo largo de todas estas páginas, es que quien se vea en la tarea de traducir a otras culturas, en la tarea de la traslación cultural, debe buscar una coherencia en el discurso. ¿Pero quiero decir con ello que el texto de Gellner sea incoherente? Veamos: Gellner y yo hablamos la misma lengua, tenemos idéntica formación académica, vivimos en la misma sociedad. Por lo que, con respecto a su texto, puedo *contestarlo* pero no *revisarlo*; es decir, no puedo hacer la traslación, la traducción de lo que dice. Y es en esa actitud en la que vengo insistiendo de manera absolutamente radical. Mas el propósito de mi argumentación no es el de expresar una actitud intolerante hacia un «vecino», sino tratar de hacer ver sus incoherencias en busca de remedio a ello. Pues creo que la tarea fundamental del antropólogo ha de ser, por encima de cualquier otra consideración, la de la crítica. Aunque cierto criticismo («Los salvajes, a fin de cuentas, establecen sus distancias») no tenga mucho que ver con mis intenciones. Y la crítica sólo es responsable cuando se dirige a quien pueda dar cumplida respuesta a la misma.

Las no equivalencias de las lenguas

Una lectura meticulosa del opúsculo de Gellner demuestra que, en casi todas las ocasiones, pasa como sobre ascuas ante una buena cantidad de incógnitas interesantes. Y no sólo evita dar respuesta a tales incógnitas, sino que olvida aspectos cruciales del problema que concierne, fundamentalmente, al etnógrafo. Ese problema, acaso el más importante —al menos en mi opinión— es el de que en qué extremo se topa uno con las no equivalencias de las lenguas. Cosa que, por lo demás, me gustaría tratar con cierta profundidad.

Toda buena traducción aspira a reproducir la estructura del dis-

curso extranjero en el propio idioma de quien hace esa traslación cultural. Y el cómo se reproduce tal estructura (o «coherencia») depende, naturalmente, del género al que pertenezca la traducción en agraz (poesía, análisis científico, narrativa, etc.). Y de la intención del traductor, que no ha de ser otra diferente a la de llevar a los lectores un texto claro y fiel. Toda traducción válida, toda traducción exitosa, debe tener como premisa el hallarse envuelta en un lenguaje específico y diáfano; pues tenderá, entonces, a traducir fielmente un conjunto, también específico, de hechos o unas formas, no menos específicas, de vida. Eso en lo que a la traducción etnográfica se refiere. Y si bien no debe olvidarse jamás que nuestra lengua se halla a mucha distancia interpretativa de la vida original que se describe, debe ponerse en ejercicio un puro y contundente mecanismo de reproducción lo más aséptico posible. Lo escribió Walter Benjamin: «El lenguaje de la traducción puede —y de hecho debe— conducirse por sí solo, pero dando *intención* y armonía al original, sin suplantarlo» (1969, pág. 79). Y probablemente corresponda al lector valorar tales *intenciones* más que al propio traductor. Una buena traducción debe ir precedida de una no menos extremada crítica. Para lo cual habremos de considerar que esa crítica feliz será una crítica interna, una crítica acerca de la propia tarea de traducir; una crítica, pues, basada en el agudo entendimiento; o, mejor dicho, en el anhelo de la coherencia y de la fidelidad como divisas. Cada crítica —y no menos que eso a lo que se refiere la crítica— es un punto de vista; una versión *a la contra*, dotada únicamente de autoridad, de entidad, provisional y limitada. Pero necesaria.

¿Qué es lo que acontece cuando las lenguas sometidas a traducción resultan tan remotas que es difícil reescribirlas, ofrecerlas en toda su intención y además armónicamente? Rudolf Pannwitz, a propósito de lo que antes he citado de Benjamin, hace la observación siguiente:

> «Todas nuestras traducciones, incluso las más felices, parten de una premisa errónea... Pretenden traducir lo indio, lo griego, lo inglés, a lo alemán; o lo alemán a lo indio, a lo griego o a lo inglés... Nuestros traductores sienten gran reverencia por su propio idioma. Mucha más veneración y respeto que por lo extranjero, que por el espíritu que da hálito a lo extraño. El error fundamental del traductor consiste en preservar el estado en el cual su propio lenguaje expresaría la lengua extranjera, con lo cual se crea una situa-

ción clara de poder; se establece, en suma, una relación de poder. Ello es fácilmente perceptible cuando se trata de hacer la traducción conveniente de una lengua particularmente remota. El traductor, entonces, acude a los arcaísmos propios a su idioma, en la búsqueda de la necesaria equivalencia. Y no hace sino extremar los significados de su propio idioma, en detrimento de la lengua extranjera» (1969, págs. 80-81).

Es decir: transformar un lenguaje en orden a traducir la coherencia del original. Con lo que, determinados sonidos absurdos del idioma propio, pasan a convertirse, en tal suerte de trueque, en absurdos de la lengua a traducir. No es buen traductor quien asume que una dificultad aparente en el discurso extranjero conlleva un absurdo en ese discurso, sino quien somete a crítica su propia lengua ante tal contingencia. Pero lo más relevante no estriba en lo que de tolerancia haya en la actitud del traductor (el dilema ético de ser fiel al autor original), sino en cuán tolerante se muestre su propio idioma, o cuán tolerante torne él a su propio idioma, llegado el momento de asumir formas propias a la lengua extraña.

Llevando la propia tarea más allá de los propios límites, más allá de los usos habituales, pueden romperse las ataduras que lastran el proceso de la traducción cultural, cosa un tanto difícil en tanto que supone la renuncia del propio idioma a sus usos basados en la relación de poder que se establece, de hecho, ante un texto que ha de ser sometido a la lengua del traductor. No me parece erróneo atribuir ciertos aspectos volitivos a la lengua, en tanto que es mi deseo el de hacer hincapié en un hecho: el traductor no halla razón de ser únicamente en la actividad de llevar una lengua extraña a la propia (habida cuenta, sobre todo, de que se acepta de ordinario la evolución de la propia lengua), sino en la constante cultural, constante institucionalizada, que define las relaciones de poder entre la lengua y los modos de vida con los que el idioma se corresponde. Dicho más crudamente: porque las lenguas del Tercer Mundo —incluidas, por supuesto, las lenguas de esas sociedades tercermundistas objeto de estudio desde antiguo por parte de los antropólogos— son «pobres», inexpresivas, en relación con las lenguas occidentales. Y la razón fundamental de ello es que en las relaciones político-económicas con el Tercer Mundo, las naciones occidentales tienen la habilidad de manipular los significados «modernos». También porque las len-

guas occidentales producen una mayor cantidad de metáforas; es decir, de *deseos* de conocimiento. Las lenguas del Tercer Mundo, por el contrario, se hallan más en comunión con lo que supone la vida muy apegada a la tierra de sus sociedades; más en comunión con sus necesidades inmediatas.

El árabe moderno es un buen ejemplo. Desde comienzos del XIX mucho ha sido el material traducido al árabe de lenguas europeas —el inglés y el francés sobre todo—, traducciones que incluyen ciencias sociales, Historia, Filosofía y Literatura. Y justo desde comienzos del XIX la lengua árabe ha venido experimentando una evolución gramatical, semántica y hasta sintáctica notable, en su radical afán de asemejarse, de aproximarse a los significados de las lenguas europeas. Tal transformación, tal evolución, no indica más que una relación de poder impuestas por las lenguas *dominantes*, por la ideologización de su discurso. Cierto que son muchas las variedades del conocimiento dignas de ser aprehendidas; pero no menos cierto es que el conocimiento poco tiene que ver con la imitación, con la simple reproducción. En algunos casos, el conocimiento de ciertos modelos implica una precondición para la producción de más conocimientos; pero en otros casos no es sino un fin en sí mismo; un gesto mimético en aras de arroparse con los hábitos del poder impuesto; una expresión del deseo de equipararse... Lo cual supone que el capitalismo industrial ha transformado no sólo los modos de producción sino los niveles de conocimiento y hasta las formas de vida en el Tercer Mundo. Y, con ellos, las formas, las manifestaciones del lenguaje. El resultado de esos estilos, de esas formas de vida a medias transformadas, mitad y mitad de una cultura y otra, no es sino el de la ambigüedad como esencia cultural definitoria. Cosa que ningún traductor occidental podrá evitar, ni simplificar siquiera, a estas alturas, a pesar del poderoso influjo de su lengua, por muy respetuoso que se muestre.

¿Qué supone mi argumentación en la concepción antropológica de la traslación cultural? Pues quizá que en los convencionalismos lingüísticos propios a la etnografía no hay más que inmovilismo, una gran reluctancia ante cualquier forma de experimentación personal que se pretenda en el discurso, en los modos propios a la representación etnográfica.

En su ensayo «Modes of Thought», que Gellner critica por su exceso de «caridad» para con el discurso y con el pensamiento del nativo Lienhardt, escribe:

> «Cuando vivimos con los salvajes y hablamos su lengua, aprendiendo a representarnos sus propias experiencias, y además a su propia manera, llegamos a pensar, incluso, como ellos mismos. Pero sin dejar de ser nosotros. Quizá tratemos de representarnos, también, sus sistemas conceptuales. Pero entonces no podremos expresar nuestros pensamientos en su lengua tal y como lo hacemos en la nuestra. Pues quedamos a medias entre su forma de concepción del mundo y la de nuestra sociedad. De todas maneras, si procedemos así estaremos haciendo algo más que desentrañar el misterio de una exótica filosofía primitiva; pues lo que estaremos haciendo no será sino ensanchar las posibilidades de nuestro pensamiento y de nuestro idioma» (1954, págs. 96-97).

En el campo, como sugiere Lienhardt, el proceso de la traslación cultural toma carta de naturaleza desde el instante en que el etnógrafo conecta con una forma especial y distinta de vida. Tal y como el niño que empieza a vivir en un medio cultural concreto. Aprende a encontrar su camino, su sentido, en un medio nuevo y en un idioma distinto. Y al igual que el niño siente la necesidad de verbalizarlo explícitamente. Cuando el antropólogo/niño llega a la asunción de los valores adultos, todo el conocimiento adquirido se hace implícito y ante sus ojos todo se muestra de manera más clara.

Pero el aprendizaje de la vida en un medio nuevo no supone, necesariamente, el aprendizaje de una nueva forma de vida. Cuando el antropólogo vuelve a su país, suele escribir acerca de «su gente», y sucumbe a la tentación de representar sus experiencias como el producto de una investigación informada por la disciplina científica aprendida en su desarrollada sociedad. Las traducciones culturales deberían acomodarse a las lenguas objeto de traducción, pero no como el inglés, por ejemplo, se ha acomodado al árabe, sino como el inglés de la clase media, la lengua de la calle, se acomodó al lenguaje «tribal» del Sudán. La rigidez de una poderosa estructura social, de una forma de vida, con sus juegos discursivos incluso, con su coherencia lingüística, es lo que en realidad viene codificando hasta el presente la traducción. Y ha de pensarse, por el contrario, que la traducción, la traslación cultural, se hace para llevarla a una gente deseosa de conocer otras formas de vida, otras culturas. No de aprender a vivir según un nuevo modelo de vida.

Si Benjamin estaba en lo cierto al proponer que la traducción

no fuera un mero mecanismo interpretativo sino un todo armonizador, bien podemos afirmar que la traducción de una forma de vida extranjera, de otra cultura, quizá no encuentre su mejor vía en el discurso etnográfico. A lo mejor una pieza dramática, una danza, la ejecución de una obra musical, serían formas más apropiadas de conocer esas culturas diferentes. Tales manifestaciones serían *producciones* del original y no simples interpretaciones: no cabrían, en ello, autoritarias representaciones textuales. ¿Pero aceptarían eso los antropólogos para ahondar en los presupuestos de la antropología social, lo aceptarían como una forma válida de la traslación cultural? Mucho me temo que no, pues el antropólogo, por lo general, tiene una concepción muy diferente de sí mismo, y de su trabajo, a la que posee con respecto a su audiencia. Y como antropólogos sociales tratan —tratamos— de traducir las lenguas y los hechos de otras culturas, pero no de enterarnos de cuáles son las virtualidades de las mismas, ni de comparar nuestros hábitos con los suyos, a menos que sea para resaltar el mayor valor de lo que nos es común. Creo que la noción de cultura como simple texto impregna nuestro trabajo porque ello facilita la asunción de que la traducción es, esencialmente, un simple problema que concierne a la representación verbal.

La lectura de otras culturas

Las no equivalencias entre las lenguas, junto con el hecho de que el antropólogo escribe, por lo general, acerca de y en la iliteralidad, es decir, ajeno al habla popular y dirigiéndose a una audiencia de formación académica, establece una tendencia sobre la que me gustaría entrar ahora en discusión: la tendencia a leer lo *implícito* de las culturas extranjeras.

De acuerdo con muchos antropólogos sociales, el objeto fundamental de la traducción etnográfica no es el discurso situado en unas coordenadas históricas (cosa más propia de los folkloristas o de los lingüistas), sino la «cultura», en sí, y cómo hacer su conveniente traslación. Para lo que el antropólogo, primero, debe leer y reescribir, después, los significados implícitos que se contienen en el espíritu y a lo largo del discurso. Mary Douglas lo dice así de idealizadamente:

> «El antropólogo, que traza un esquema completo del cosmos, se implica, como observador, en prácticas propias a

> la cultura primitiva que son violentas, en tanto y cuanto tiende a representar lo cosmológico como una filosofía sistemática que concierne a la consciencia individual. Así, el mundo primitivo, cuya visión me he permitido definir como rara en sí misma y objeto de contemplación y de especulación acerca de la cultura primitiva, impregna todas las instituciones sociales. Pero tal cosa acontece indirectamente; y para entenderla, debemos tomarla por cultura primitiva, como desconocedora de sí misma, como inconsciencia a lo que a sus propias condiciones se refiere» (1966, pág. 91).

Una diferencia entre el antropólogo y el lingüista, en asuntos de la traslación, quizás sea: que lo último, lo ulterior, adquiere caracteres inmediatos como parte principal de un discurso inmerso en la sociedad estudiada; un discurso, pues, textualizado; un discurso construido casi como texto cultural, en términos de lo que se refiere a los significados implícitos en un nivel de prácticas. La construcción de un discurso cultural y su traducción son, en efecto, las caras de un mismo acto. Este punto queda bien a las claras en el comentario que Douglas hace de su propia traducción de los significados del culto pangolino entre los lele:

> «No hay ningún libro lele que verse sobre teología. Ni sobre filosofía. Por ello no puede establecer, a partir de unos libros, significado alguno referido al culto. Pero las implicaciones metafísicas no me han sido expresadas con palabras por los leles. Ni yo he mantenido conversación alguna acerca de sus divinidades.
>
> ¿Qué clase de evidencia acerca de su culto, como de cualquier culto, podemos pedir? Puede haber diferentes niveles y clases de significados. Pero ése en el que baso mi argumentación es el significado que emerge merced a unos patrones en los cuales se muestra una suerte de unidad temática en el relato. No hay un miembro de la sociedad dispuesto para guardar los patrones más que cualquier interlocutor, que los explicita a través, simplemente, de los patrones lingüísticos que utiliza» (1966, págs. 173-74).

En alguna otra ocasión (Asad 1983, 1.ª ed.) ya he dicho que la atribución de un significado implícito a una práctica cualquiera de otra cultura es una forma característica, una manifestación, de los ejercicios teológicos. Quiero ahora, sin embargo, señalar que

la referencia a patrones lingüísticos producidos por los interlocutores no es buena analogía porque los patrones lingüísticos no son significados que deban ser traducidos sino reglas que deben ser descritas sistemáticamente y, en base a tal descripción, analizadas. Un interlocutor nativo, y aunque no pueda verbalizarlas, guarda en su consciencia el conocimiento explícito de las reglas, tiene un alto grado de custodia para con las mismas... La aparente carencia de habilidad para verbalizar un conocimiento social no constituye, necesariamente, evidencia de un significado inconsciente, como dijera Dummett (1981). El concepto de «significado inconsciente» pertenece a la teoría freudiana del inconsciente represivo.

El problema de la identificación de los significados inconscientes en la tarea de la traslación cultural, quizás pueda compararse mejor con las actividades del psicoanálisis más que con las del lingüista. Es más, la antropología británica, por lo general, ha presentado sus investigaciones como fundamentadas en esos términos. Así, David Pocock, un discípulo de Evans-Pritchard, escribe:

> «Dicho resumidamente, el trabajo del antropólogo social puede considerarse como la más alta y compleja forma de la traslación, tarea en la que el autor y el traductor colaboran estrechamente. Una analogía más clara devendría de la relación que mantienen el psicoanalista y su paciente. El análisis, ahí, concierne al mundo interior, al mundo íntimo y privado del paciente, a fin de leer su propio lenguaje, a fin de conocer la gramática de su vida. Y si el análisis no va muy lejos, si no profundiza en lo ignoto, será porque el nivel de entendimiento y de conocimiento entre analista y paciente es el propio a dos personas que se conocen bien. Pero todo ello comienza a manifestarse científicamente cuando ese lenguaje referido a las intimidades más hondas del sujeto comienza a hacerse público. Aunque el acto concreto de la traslación no haya de ir en detrimento de la experiencia privada del paciente» (1961, págs. 88-89).

En ese pasaje, me parece, quedan bien a las claras ciertas posiciones aceptadas por los antropólogos, que se consideran inmersos, por encima de cualquier otra situación, en el problema de la interpretación. Y lo he citado, también, porque la naturaleza de esa colaboración que se establece entre «autor» y «traductor» aparece con referencias científicas en tanto que referencias psicoanalíticas: si el traductor antropológico, igual que el analista, se ve al fin

recubierto de autoridad para interpretar los significados implícitos, aparecerá, al fin, como el autor real del texto. Desde este punto de vista, la «traslación cultural» es una simple materia que se refiere a la determinación de los significados explícitos. Aunque no sean, precisamente, los significados que para el nativo tiene su propio discurso; aunque no sean, precisamente, los significados que el nativo que escucha a otro aprende. La autoridad científica, en este caso, establece una «situación ideal». Más o menos como Gellner cuando dice que la «vox Dei» no pasa de ser «vox populi». Con lo cual, al fin y a la postre, poco sabemos de lo que resulta inherente a los musulmanes de una tribu berebere aunque sí lo que sobre ellos piensa el profesor Gellner.

El poder para crear significados permea la noción de lo «implícito» o de lo «inconsciente». Lo cual, en mi opinión, no debe ser tarea del que se dedique a la traducción cultural. Pero hay, no obstante, grandes diferencias entre el antropólogo y el psicoanalista (Malcolm 1982). El antropólogo, en definitiva, no trata siquiera de imponer su discurso a los miembros de la sociedad en que ha desarrollado su trabajo de investigación. Mientras que el analizado siempre estará a expensas de los significados que el analista determine que se contienen en su discurso o en su inconsciente. El antropólogo, en fin, y a despecho de la traducción cultural última, va a la sociedad que quiere estudiar y conocer; se considera, pues, un aprendiz de algo y no un guía. Y escribe sobre tal sociedad, a despecho de la interpretación última, insisto, cuando cree haber reunido suficiente información como para hacerlo. No considera enferma a esa sociedad; ni considera pacientes a ninguno de sus miembros: la sociedad, desde tal perspectiva, queda a salvo de la autoridad con que el etnógrafo arropa su tarea.

Y no es éste un argumento que se me ocurra a mí, de golpe y porrazo. Viene de la convicción de que la traducción etnográfica, la representación de una cultura particular, es, inevitablemente, una construcción textual en la que el proceso de representación no puede ser contestado por la gente a la que se refiere, y que, como texto científico, deviene en elemento de privilegio para la compartimentación histórica de la sociedad no literaria a la que se refiere. En las sociedades modernas, o modernizadas, la memoria deviene de lo escrito, de lo grabado a lo largo de su proceso histórico. Así se construye una memoria popular común, colectiva. La monografía antropológica puede retornar, puede retraducirse, al «inferior» lenguaje tercermundista. Ello, en tan largo viaje, más que en favor del etnógrafo redundaría en favor de sus sociedades

y, probablemente, en favor de la propia antropología. No en vano, la autoridad social con que se reviste el antropólogo, con que se reviste la antropología, es una fuerza más, e institucionalizada, del capitalismo industrial; fuerza que, por lo demás, como las otras que impregnan el capitalismo, trata de imponer a las sociedades tercermundistas una dirección única, un significado para su propia espiritualidad... Lo cual no quiere decir que no se dé una resistencia a tal empeño. Pero la palabra en sí, *resistencia*, indica la presencia, el hálito de una fuerza dominante.

No quiero decir, tampoco, que el etnógrafo juegue un papel de importancia capital en la «rehabilitación» de otras culturas. A tales respectos, los efectos de la antropología no pueden ni compararse con ninguna otra de las formas que adquiere la representación social: los filmes televisivos hechos en Occidente y referidos al Tercer Mundo. (Y téngase en cuenta, a propósito, que la importancia que a la televisión otorgan los etnógrafos se ve reflejada en la gran cantidad de películas y de espacios antropológicos que se producen.) Cierto que los efectos de la antropología son menos lesivos que los de la dominación económica y militar. Yo sólo quería decir que la «traducción cultural», en su proceso, se desarrolla de manera en la que entran a formar parte inequívoca las relaciones de poder (sea poder profesional, nacional o internacional). Y que esas condiciones de autoridad subordinan los significados implícitos que se buscan.

Conclusión

Durante unos cuantos años he venido ejercitándome en la construcción del *puzzle* aquí expuesto. ¿Por qué resulta tan atractivo el opúsculo de Gellner para gran parte de nuestros académicos? ¿Acaso por su brillante estilo? ¿Acaso porque no pueden demostrarse muchos de sus errores? Sabemos, naturalmente, que los antropólogos, como otros académicos, aunque no usen de un lenguaje académico quedan deslumbrados por él, se atemorizan, caen cautivados. Ello, de todas formas, no responde a nuestra pregunta por cuanto no sabemos por qué un estilo depurado cautiva a gente de probada inteligencia sin dejarla ver el transfondo. Nos encontramos con un estilo fácil de aprender, de enseñar y de reproducir. Es el estilo que facilita la textualización de otras culturas; que lleva a la construcción de una respuesta para completar los vacíos —aparentes— culturales; que determina los conceptos culturales

según las calificaciones del «sentido» y del «sinsentido». Además de resultar sencillo de enseñar y de imitar, se trata de un estilo que promete resultados visibles a corto plazo, que ofrece *standars* científicos. ¿Acaso no es todo ello reflejo de las instituciones pedagógicas que sufrimos?

Aunque han pasado unos cuantos años desde la aparición del opúsculo de Gellner, sigue representando ese escrito una posición doctrinaria muy popular aún. Tengo en la mente todo el sociologismo en concordancia con las ideologías religiosas, tan en concordancia, a la vez, con las instituciones económicas y políticas. Y lo malo es que mucha de la escritura antropológica al uso incide en tal reduccionismo. Posición que asume que no sólo no es imposible sino necesario para el antropólogo y para la antropología, actuar como traductor y crítico al mismo tiempo (Asad 1980).

Pero el aspecto positivo que he tratado de sacar, a lo largo de mi revisión crítica del texto de Gellner, es, precisamente, el de las *inequivalencias idiomáticas*. Y *el de proponer que la empresa* antropológica de la traducción cultural puede estar *viciada* por el hecho de que existen unas tendencias asimétricas en los idiomas que hablan de dominación —las sociedades dominantes— y los dominados —las sociedades dominadas—. Y he sugerido, por ello, que es tarea del antropólogo la de explorar, como necesidad perentoria, tal proceso. Sobre todo para establecer de una vez por todas cuán lejos puede llegar en la definición y en el establecimiento de unos límites acerca de cuanto concierne a la traslación cultural.

GEORGE E. MARCUS

PROBLEMAS DE LA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA EN EL MUNDO MODERNO

Los textos etnográficos han sido escritos siempre en el contexto de los cambios históricos: la formación de los estados y la evolución de la economía y de la política. Mas, al margen de los usos propios a ciertas técnicas con las que hacer el conveniente informe de tales cambios históricos, políticos y económicos, muchos etnógrafos[1], más interesados en los problemas inherentes al significa-

1. Los modos de fijar un método autoconsciente en la etnografía, situándolos en un contexto histórico, son esos que me permito llamar «salvaje» y «redentor». En el modo «salvaje», el etnógrafo se presenta a sí mismo como llegado «antes del diluvio»; o sea, como quien atesora valores anteriores al discurso establecido como tal. Los signos de transformación son aparentes, si bien el etnógrafo es capaz de intentar la transformación de ese estado salvaje. Aquí la retórica se hace más transparente en tanto que la sucesión de escritos etnográficos a propósito de la misma cultura lo sitúan en el momento histórico preciso. Cada etnógrafo llega «antes del diluvio», pero ello no le capacita para encontrar un modo cultural que le haga la representación previa de los cambios históricos habidos entre los períodos que conciernen al trabajo de campo. En el modo «redentor» trata el etnógrafo de demostrar la capacidad de supervivencia de culturas auténticas que, a menudo, representa como defensas ante un estado premoderno o precapitalista; como una «edad dorada». El trabajo de campo efectuado por Rabinow en Marruecos (1977), supone un punto de inflexión épica en cuanto que su narrativa adopta unas formas expresivas que realzan las virtualidades culturales del medio estudiado... En último término, la experimentación que contiene representaciones simultáneas de múltiples perspectivas temporales, abre a la etnografía el campo propio a los problemas de la narrativa histórica. Renato Rosaldo, por ejemplo, ha experimentado con éxito en tal vertiente... Él, también, termina situándose «antes del diluvio», aunque su sentido de la transformación no deja de tener en cuenta los focos desde los que surge una historia global del mundo.

do cultural que al imperativo de lo social, se han dedicado a hacer algo más que representar los sistemas impersonales con que el mundo de lo político y de lo económico trata de constreñir lo cultural. Tampoco se han convertido en abanderados de procesos históricos quizás porque la etnografía, en tales aspectos, resulta ciencia poco ambiciosa. *Los cambios y los eventos de las políticas* locales han sido tratados siempre de manera separada en lo teórico y en lo conceptual, dando, por el contrario, muchos detalles para la ilustración etnográfica. El espacio descriptivo de la etnografía no parece, en sí mismo, un contexto de lo más apropiado para elaborar un trabajo que transcienda los problemas conceptuales. Un mundo marcado por eventos y por sistemas establecidos hace ya tiempo, puede parecer, muy a menudo, compuesto por pequeños mundos, por toda una diversificación de espacios interactivados pero no como un todo íntegro.

Tanto en la antropología como en otras disciplinas de las ciencias humanas del momento, el más «alto», el más teórico de los discursos —ese cuerpo de ideas que unifican el campo de investigación— está en franca distorsión, en pleno desarreglo. Las más interesantes, y también las más provocativas teorías llevadas a un contexto de experimentación en el trabajo, son, precisamente ahora, ésas en las que el punto de arranque para la práctica (léase a Ortner, 1984), esto es, el botón disparador del mecanismo, se apoya en una reformulación de los planteamientos ya clásicos, que inciden en los hechos previos, en los primeros impulsos de esa alta teoría presta a ser de inmediato representada[2]. Tales trabajos constituyen, suponen la renovación, incluso, de las perspectivas *más positivistas; un rearme de la hermenéutica, de lo fenome*nológico y de la semiótica en la filosofía continental, que ha aca-

2. A mediados de los 70 esta práctica atacaba la teoría positivista inherente a la propia discusión teórica separada de géneros y de prácticas. Pero en los 80 esa crítica tiende a una suspensión de la autoridad paradigmática, y cuestiona la utilidad del sistema construido en favor del libre juego y de la experimentación acerca de los informes a propósito de la vida social. Buen ejemplo de ello es la obra de Richard J. Bernstein titulada *The Restructuring of Social and Political Theory*, publicada en 1976. Bernstein, como Anthony Giddens en 1979, modifica lo que es predominante en la teoría angloamericana y pone en duda la aparición de una nueva teoría que emerja de las anteriores. En su libro *Beyond Objetivism and Relativism: Sciencie, Hermeneutics, and Practice*, publicado en 1983, Bernstein ya se basa en una larga práctica, en un método descriptivo. Y propone el método dialogal, tal y como se hace en el presente en las más radicales tendencias etnográficas.

bado por hacer impacto en el pensamiento social-americano... Los conceptos de la estructura, en los que cada una de las perspectivas derivadas son un proceso que debe ser interpretado desde el punto de vista del actor, suponen una clara realización que roza problemas significativos de interpretación, así como presenta oportunidades para la innovación literaria, para la redacción de informes que traten de las realidades sociales.

Esta suerte de cuerpo teórico llega también a dejarse sentir en los problemas de la descripción microsocial y contextualiza, lo que puede ser atribuido únicamente a lo intelectual. Cualquier esfuerzo continuado para construir una macroperspectiva influida por concepciones propias a la microdescripción y a la interpretación, sigue siendo cosa de sumo interés. En el campo de la economía política, que puede ser contemplado en términos más relevantes que los occidentales referidos a la oficialización y a la estratificación, las innovaciones más recientes se deben a las teorías que acerca de los sistemas mundiales estableciera Inmanuel Wallerstein a comienzo de los años 70. La adecuación de lo que Wallerstein denomina un centro periférico, así como sus interpretaciones de la historia basadas en una supervisión continuada de la misma, más que en una revisión, suponen la dependencia de cualquier valoración a las situaciones locales. El influjo más importante y atractivo de su trabajo supone una introducción fragmentaria en la cual se verifique la asociación, la interacción, de las teorías históricas y de las teorías sociales. Tal es un imperativo merced al que las construcciones sociales, y los procesos de estudios de las mismas, han de partir de una observación de los niveles propios a lo puramente local; en otras palabras, llevar cuanto de más sensitivo tiene la etnografía a ese contexto en el que se producen la historia y la economía política[3].

3. La tendencia político-económica en América, llevada al campo de la etnografía, viene de finales de la segunda guerra mundial, cuando América adquiere una posición hegemónica. Ese sentido de transición profunda de la realidad local a la internacional, visto desde la perspectiva americana, también se ha reflejado intelectualmente en la centralización teórica y en la misma organización del trabajo de campo. La organización de las disciplinas en campos tan diversos como la historia, como las ciencias sociales, como la literatura, el arte y la arquitectura, han contribuido, en última instancia, a la fragmentación y a ese espíritu de la experimentación que tiende a buscar la evocación de las diferencias en la vida social. Para ello pasan a formar parte simbologías y asociaciones olvidadas durante mucho tiempo... Y para la antropología en general pasa a ser la etnografía un vehículo de experimentación máxima.

Cuáles sean los factores sociales más apropiados —factores de la teoría social— y cómo deban representarse, mediante la combinación de interpretaciones y de explicaciones, es un tópico corriente que, a pesar de serlo, pueden poseer lo retórico y lo repetitivo en el discurso teórico, pero sólo puede transplantarse al campo de la escritura etnográfica. Es por eso por lo que la etnografía llega a ser considerada marginal, ciencia especulativa, mera descripción, y sus motivos de estudio (lo primitivo, lo exótico, lo que de verdad es extranjero), susceptibles por pasar a formar parte de otras ciencias que en ocasiones reconocen el valor de la antropología y en ocasiones no[4].

Se pretende, en este ensayo, explorar cómo las convenciones de la escritura etnográfica, y esa postura de autoridad, emerge en textos sencillos como forma de tarea analítica o como teoría macrosocial. Además, la etnografía ha servido para mostrar cuáles son los efectos de los sistemas establecidos sobre las formas de vida corriente y diaria, y a sus participantes como víctimas (los sujetos estudiados por la etnografía son víctimas, por lo general; o porque la etnografía llega a contaminar la crítica social, deben ser representados como tales). Mas resulta extraño establecer relación directa, en lo que se refiere a lo macrosocial, acerca de las causas que pueden dar lugar a la constitución de sistemas más importantes y de otros procesos, cosa quizás más propia de la abstracción, y, por ello, concerniente a otros lenguajes conceptuales[5]. Quiero referirme, en detalle, a esos aspectos contemporá-

4. En el presente, la antropología, por igual, ataca y se ve repelida por el espíritu de la experimentación en una buena diversidad de terrenos. Los fundamentos filosóficos, la crítica literaria, el historicismo y la crítica política y económica, no parecen ser tenidos en cuenta sino como formas desviacionistas, como modos heterodoxos de experimentación, no como cuestiones de interés capital en sí mismas... Pero es el otro, el extraño, aquello a lo que tiende a repeler más exageradamente la antropología. Aunque la globalización haya servido para profundizar en el análisis. Y, por supuesto, en el análisis de nosotros mismos. Los samoanos, o los isleños trobiandeses, yuxtapuestos a nosotros, pueden ser una buena alternativa para llegar a desentrañar algunos aspectos comunes a todo el Occidente... La antropología, sin embargo, sigue siendo tenida por una ciencia que se ocupa de lo exótico, por una ciencia limitada y limitadora, incapaz de aprehender la realidad.

5. Un gran sentido de la experimentación permea toda la escritura etnográfica contemporánea, incluso aquella que se enmarca en la tradición realista... Y lo que motiva la experimentación es el conocimiento, la aceptación como premisa filosófica de que hay un mundo mucho más complejo que el que se nos presenta a diario. Una experimentación, según mi punto de vista, tiende

neos de la experimentación propia al género etnográfico; y, también, a su contribución al entendimiento de los modos operativos con que se muestra la economía política del capitalismo. Los puntos genéricos que expondré en la sección siguiente, acerca de las estrategias textuales de cada modo experimental, deberán ser desarrollados merced a un comentario más extenso a propósito de la obra *Learning to Labour*, de Paul Willis, publicada en 1981.

La etnografía y la mano invisible

Desde mediados de los años 70 no han cesado los trabajos que Anthony Giddens (1979) llamara «problemas centrales de la teoría»: la integración de las perspectivas, establecidas en el paradigma positivista predominante en el pensamiento angloamericano de la postguerra, con significativas perspectivas tendentes a modificarse. Pero algunos de tales trabajos se hallan excesivamente poseídos por lo que podríamos llamar «teoría de la práctica», y suprimen las abstracciones que hasta el presente eran propias del pensamiento occidental en esa su pretensión de establecer las «teorías de la práctica» (véase la obra *Outline of a Theory of Practice*, publicada por Bourdieu en 1977). Rara es la obra que reconozca, desde entonces, que el cambio interpretativo, en aras de un mejor aprovechamiento, no es, en sí, un problema necesitado de síntesis teórica tanto como un problema de mera representación textual[6].

---

a representar el mundo como un orden cultural henchido de simbologías que deben ser desentrañadas. Desde otra perspectiva más radical, el modernismo, aquí, concierne directamente a lo formal, a lo textual: al método dialogal como alternativa válida, como forma exacta de representar auténticamente otra experiencia cultural.

6. Una obra reciente en la que se localiza el problema de la integración de los sistemas y de las perspectivas en su representación textual es *Advances in Social Theory and Methodology*, editado por K. Knorr-Cetina y A. V. Cicourel en 1981. La cuestión, ahí, no es la de cómo hallar la integración de lo macro y de lo micro en el estudio de los sistemas, sino cómo las macroperspectivas pueden alumbrar los informes y el proceso de elaboración de los mismos. Para ello, Knorr-Cetina propone tres técnicas para integrar los niveles de lo micro y de lo macro. Primero, el macrosistema puede considerarse como la suma de las microsituaciones o procesos. Segundo, el macrosistema puede ser representado como resultado de microsituaciones. Tercero, el macrosistema puede representarse como proceso de la vida en sí misma que da las claves para estudiar e interpretar la microsituación. Knorr-Cetina, como yo, tiene en menos estima la primera técnica. Y en lo que a las otras dos se refiere, encuentra mucho más atractiva la tercera.

Quizás la estratificación más sofisticada, el íntimo anclaje entre el conocimiento de la sociedad moderna y su representación realista, estribe en ese generar la escritura con que los textos de literatura británica y de crítica, debidos a Raymond Williams, se nos presentan. Vaya un ejemplo:

> «Resulta más que innegable y contundente el hecho de que las técnicas clásicas, revisadas en respuesta a la imposibilidad de un entendimiento de las mismas por parte de las sociedades contemporáneas, por parte de su experiencia, den la conveniente respuesta a los modos analíticos más profundos. Sin la combinación de la teoría estadística, sin los datos a ella debida, sería irreconocible la sociedad que surge de la revolución industrial... He tratado de mostrar bien a las claras este contraste entre *el campo y la ciudad,* contraste que desconcierta a lo que no sin ironía tendríamos que llamar *notables* de la comunidad, por cuanto lo que conocemos no puede ser demostrado, ni mucho menos mostrado, al completo, y existe, por el contrario, un conocimiento, un sentido más que profundo, de lo oscuro, de lo inexpresable... Desde la revolución industrial, lo cualitativo viene siendo, a la hora de establecer una valoración, el problema más relevante, el problema irresoluto. Se ha desarrollado un tipo de sociedad que es menos susceptible de interpretación desde la experiencia, teniendo por experiencia el contacto vivo con las articulaciones posibles del medio e incluso si establecemos términos comparativos... El resultado de todo ello es que hemos llegado a ser increíblemente conscientes del poder de las técnicas analíticas, por cuanto gracias a ellas podemos interpretar los movimientos pendulares de un mundo economicista, así como las cualidades negativas derivadas de una observación en detalle sin la cual sería imposible la concepción de lo real... Las experiencias, así las cosas, resultan, o, mejor dicho, la experiencia, resulta palabra prohibida, censurable; aunque se nos permita decir que es una palabra de uso limitado».

Y prosigue:

> «El problema general que la práctica conlleva —más frecuentemente en las piezas teatrales que en la novela— es el de dónde romper con la tradición realista si se opta por

> no prolongaría. Me parece que ello es buen ejemplo de cómo ciertas áreas de las que la burguesía se ha ido, resultan buen caldo de cultivo para la novela... De lo que se derivan complicaciones claras: una crisis de la forma. Pero creo que es mucho más amplia la discusión teórica de las posibilidades que se contienen en lo formal... Pero para establecer este debate teórico necesitamos un montón de ejemplos prácticos, para que pueda verse cómo puede abordarse una manifestación formal determinada... para lo cual debemos ser absolutamente proclives a la experimentación...» (Williams, 1981, págs. 164-65, 272-73.)

Para este instante, experimental y etnográfico, para este momento de la historia de la teoría social de Occidente, Williams ha definido con gran precisión el texto y su construcción, como problema crucial —el de la definición— para la integración de lo textual en lo micro y no en lo macro, combinando informes de representaciones impersonales en una representación de la vida local. Pues las formas en que la cultura se manifiesta han de ser, a la par, autónomas y continentes de un gran bagaje, un bagaje, por lo demás, ordenado. No es lo más importante que Williams hable de la novela, aunque pretendamos nosotros un análisis interpretativo de lo etnográfico. En definitiva, los problemas prácticos de la descripción y de la exposición se parecen mucho a los problemas del realismo socialista en la novela durante todo el siglo XX, cosa sobre la que vuelve una vez y otra Williams.

Williams analiza la tradición del marxismo británico y particularmente su énfasis en la cultura, como quien profundizase en el más sofisticado realismo etnográfico, mostrándose sensible a los problemas del significado y del contenido del hecho cultural, en el análisis, al tiempo, de la vida diaria inmersa en el capitalismo político y económico, mas desde una perspectiva marxista... Williams, y ello resulta evidente, ha sido más influido por los estudiosos marxistas de la cultura que por cualquier otra forma de pensamiento, y en especial por Paul Willis, quien ha fundamentado la mediación textual en lo etnográfico. Williams define los problemas como si se dirigiera a los etnógrafos a quienes concierne la escritura tanto como las formas de vida o los sistemas políticos y económicos.

Dando al pasado antropológico una representación totalizadora, ¿qué puede construirse e informarse de manera que ahonde en la discusión? ¿En dónde lo totalizador establece la línea entre el

mundo propio a lo local y el mundo de lo global? ¿Cómo, entonces, puede ser textualizado el espacio a representar por la etnografía?

Primero, la secuencia narrativa y los efectos de la simultaneidad, hacen que el etnógrafo trate en un texto simple de representar lo múltiple, las interdependencias de lo local, así como de explorar, etnológicamente, las actividades inmersas en ello. En el intento de hacer esa demostración en la cual cada uno se ve concernido con cada cual, como acontece en el mundo moderno, la cosa podría devenir en absurdo proyecto; algo así como tratar de establecer unos términos comparativos entre la salud mental de los norteamericanos y el precio del té en China. Más exactamente, el punto de inflexión de esta suerte de proyecto debería tener como punto de partida una visión prioritaria del sistema imperante, y proveer desde ahí un informe etnográfico que muestre las formas que adopta la vida local, haciendo la traducción conveniente de las abstracciones a términos fáciles de entender.

Los mercaderes (la mano invisible de Adam Smith) y los modos capitalistas de la producción, de la distribución y del consumo (la versión de Marx de esa mano invisible sería la del fetichismo) son, quizás, las visiones más obvias de los sistemas y de los objetivos susceptibles de experimentación en las etnografías multilocales. Desde ahí podrían explotarse dos o más formas locales así como hacer luego la demostración de sus interconexiones en el tiempo y en la simultaneidad... Mientras que hay libros que expresan algo parecido en la ficción (el libro de Alexander Solzhenitsyn *El primer Círculo*), no conozco nada por el estilo en la literatura etnográfica. Sin embargo, cada etnografía multilocal evoca frecuentemente esos días, especialmente entre los economistas políticos, como una suerte de ideal, casi de quimera, para la experimentación en la etnografía realista.

Las dificultades que presenta, en estos niveles, la escritura, quedan claramente expuestas a través de algunos informes, de tipo periodístico, que tratan de hacer más asequible lo etnográfico. Tal es el caso de *Beyond Greed,* libro publicado en 1982 por Stephen Fay, una investigación acerca de la hermandad de cazadores de Dallas y sus aliados saudíes en el control del mercado mundial de la plata. La complejidad narrativa resulta considerable en un empeño de naturaleza semejante, empeño en el que se manifiestan sin ambages las dimensiones humanas, la forma de operar que tiene esa mano invisible —la mercadería— en el capitalismo y en sus sociedades. Para contar esta historia, Fay ha mezclado docenas de testimonios tomados en el lugar —testimonios locales— que

mezcla con secuencias narrativas. Explica cuán cómodo es el trabajo de los mercaderes; especula acerca de lo que piensan los miembros de la hermandad de cazadores de Dallas, dando noticia de su bagaje cultural; hace lo mismo con sus aliados saudíes; explica las operaciones de las agencias federales para la regulación de las transacciones comerciales, así como de otras oficinas propias a la Administración; y describe al hombre de la calle y su reacción, así como la reacción de la propia industria, ante la crisis del mercado de la plata. Tal ha ser el objeto al que debe aspirar la etnografía, especialmente si intenta decirnos algo acerca de las sociedades capitalistas. El libro de Fay es un buen ejemplo (aunque más que para el etnógrafo lo sea quizás para el periodista) de las prácticas que conlleva el acopio de datos multilocales y la intención de inscribirlos en un drama social más amplio y representativo.

En otro orden de cosas, el etnógrafo construye su texto alrededor de eventos y de informes muy localizados pero, al tiempo, estratégicamente seleccionados. Lo retórico, y el énfasis en la autoconcienciación, suponen un buen argumento sobre el que basar la investigación sin dejarse atrapar por los problemas derivados de la economía política. De hecho, la situación en que se inscribe la antropología etnográfica —por qué este grupo y no otro; por qué este evento local y no aquél— puede ser cosa absolutamente aleatoria; incluso producto del azar. Algo que, en buen número de circunstancias, viene dictado por el oportunismo. Una etnografía sensible para con la economía política tampoco es capaz de dar una respuesta más convincente acerca del porqué de una elección... Lo retórico, la autoconsciencia, en lo que a la selección de objetivos a estudiar se refiere, no puede ser ajeno a lo multilocal en tanto que conformador de posibles y diversos sistemas etnológicos. Claro que también hay otras opiniones y otras alternativas a este respecto... Y uno se ve obligado a ser autoconsciente de las justificaciones (o estrategias) que adopte, precisamente porque la sensibilidad para representar un mundo, un orden de cosas, puede actuar a la manera de un ancla que fijase el trabajo etnográfico en un punto unidimensional.

Las dos formas de prospección descritas no son mutua y exclusivamente conceptuales, por cuanto la segunda es una versión comprometida de la primera; pero en lo textual sí lo son. En sus estudios acerca de la juventud de la clase trabajadora, Willis utiliza la segunda fórmula como estrategia para situar el punto de inflexión etnográfico en su trabajo. Y es interesante destacar que Willis, así como otros etnógrafos que escriben inmersos en la teoriza-

ción marxista (Michael Taussig, por ejemplo, en su *The Devil and Commodity Fetishism in South America*), poseen la poderosísima ventaja de poder establecer un foco —merced a su compromiso ideológico— desde el cual irradiar los aspectos que más oscuros aparezcan en el objeto —en lo local— a tratar. Y porque la familiarización con el marxismo es cosa común en gran parte de sus lectores, muchos de sus trabajos tendentes a representar un nuevo orden de cosas desde el punto de vista etnográfico, bien pueden, al tiempo, plantear los problemas teóricos que conciernen al marxismo. El marxismo, pues, está ahí, tanto para ser objeto de discusión como objeto de invocación. Y se convierte en forma de trabajo, en base, para la experimentación y para la búsqueda etnográfica. (Lo cual no quiere decir, naturalmente, que yo sugiero que ésa es la única manera de elaborar el texto, de hacer escrituras; pues en la versión de lo paradigmático cabe también la representación de un marxismo fragmentado y ecléctico que a la vez de influir en unos aspectos se vea complementado por otros devenidos de distintas ciencias...) Se trata, en definitiva, de buscar la manera más sofisticada y coherente de fragmentar las evidencias que tenemos acerca del porqué las sociedades modernas sobreviven como tales desde el siglo XIX... Y sometiendo a exploración los significados culturales de la producción del trabajo, o del fetichismo del bien material, obtenemos significados textuales que mucho bien pueden hacer al espacio propio a la etnografía.

Por lo tanto, cabe esperar avances. Los más sofisticados experimentos etnográficos, esos que más sensibles se muestran para con la economía política, deben interpretarse en el campo propio a la tradición marxista; o a la fragmentación marxista antes aludida... Aunque no pueda considerarse ventajoso un establecimiento, una construcción de lo marxista, o en base a lo marxista... Creo que debe cortarse, por el contrario, con las ambigüedades propias a la concepción macrosistemática marxista en la que parecen inmersos algunos etnógrafos. Una posible invención renovadora, una reinvención de los sistemas, puede aportar, eso es cierto, perspectivas de trabajo que vayan en beneficio de la etnografía. Pues los proyectos etnográficos, potenciados por las críticas internas, por la crítica y revisión constante de la propia tarea, en la adaptación de la teoría marxista a la crítica del capitalismo, bien pueden ayudar al cambio de las condiciones globales... En cualquier caso, el sistema, o la sistematización marxista, así como su imaginería, incluso sus representaciones simbólicas, nos trae reminiscencias de la fragmentación más deseable para entender y analizar las signifi-

caciones etnográficas locales inmersas en un contexto presidido por lo político-económico.

Learning to Labour, de Paul Willis

El objeto del análisis que hace Willis, ese que trata de lo que es el trabajo en la sociedad capitalista, deviene en exploración de cómo tal influjo —consecuencia de lo laboral— acaba siendo forma de cultura, experiencia cultural. Como afirma Karl Polanyi en su *The Great Transformation* (1944), la reducción de cualquier estado humano a la disciplina de mercado, es, en gran medida, ficticia o, en su defecto, incompleta. Es preciso, para ello, desmitificar el fetichismo del confort para entender el trabajo como proceso enteramente humano. El estudio cultural y social de la clase trabajadora debe ser objeto de una mayor racionalización como la que se establece a través de los estudios etnográficos inmersos en la teorización marxista, y, sobre todo, en la muy particular tradición de la escuela de pensamiento marxista y británica.

Existe en Inglaterra una larga tradición que dedica sus afanes al análisis de los orígenes de la pobreza, en tanto que consecuencia de la expansión mercantil capitalista y el desarrollo paralelo de la ciencia y de la economía —dentro del capitalismo— hasta el presente. El inicio de esa tradición etnográfica marxista comienza en la importancia que se da a los textos de Engels acerca de las condiciones de vida en las factorías de Manchester, y llega a las más modernas teorías que sobre el desarrollo de la política y de la economía marcan el rumbo de las sociedades occidentales en nuestros días. El interés por las condiciones de vida diaria de la clase trabajadora, es común, también, por parte de los estudiosos de las ciencias sociales, e incluso por parte de la crítica literaria, actividades desarrolladas por gentes que se denominan marxistas y socialistas. El estudio de Willis acerca de los estudiantes pertenecientes a la clase trabajadora es consecuente con esa tradición de pensamiento. Por ello su estudio etnográfico tiende a mejorar los niveles de entendimiento del proceso de formación de las clases.

Específicamente, Willis traza una estrategia de estudio basada en el acopio de datos «locales» acerca de cómo se manifiestan los componentes de clase en el ámbito escolar. Sus afanes etnográficos se complementan con muchas referencias a otros territorios «locales» propios a las gentes que estudia, tales como el habitáculo, su calle, su barrio, su clase, por cuanto en ellos los sujetos

manifiestan un comportamiento concreto y digno de análisis. Un nivel de consciencia claro es el que lleva a esos jóvenes al inconformismo que, en muchas ocasiones, se pierde en cuanto abandonan su etapa de escolarización. La llave que abre la argumentación de Willis reside en la ironía que supone el hecho de que una cultura que emerge como manifestación de resistencia ante la clase dominante, durante la etapa escolar, acaba convirtiéndose en proceso de adaptación al medio dominante una vez el joven se ve inmerso en la dinámica laboral, una vez se acomoda a la vida cotidiana en la fábrica.

El foco etnográfico del estudio de Willis es un grupo de doce muchachos, pertenecientes a la clase trabajadora, que se reconocen y labran su amistad en términos de lo solidario y del común reconocimiento de cada una de sus inadaptaciones al sistema, de su inconformismo. Al tiempo, y a fin de establecer términos comparativos, Willis alude de continuo a otros estudios hechos entre muchachos de la clase media, también inconformista, y a estudios hechos entre jóvenes pertenecientes, como el grupo primero, a la clase trabajadora, pero que demuestran gran docilidad y adaptación al medio, al sistema... Aunque tales referencias aparecen en el texto ocasionalmente. El cuerpo central de su discurso es el que se refiere al núcleo de doce jóvenes que demuestran una valoración cultural de oposición constante al sistema. Analiza las discusiones y conflictos que mantienen con sus mayores a fin de mostrar que la experiencia de concienciación y de oposición nacida en el ambiente escolar, impregna sus otras «localizaciones» cotidianas: la casa, la familia... Ahí, pues, encontramos una estrategia en tanto que Willis estrecha el cerco, agudiza su análisis situacional... Y pone gran atención en los hábitos culturales propios a la clase media, profundizando en el análisis de la diferenciación social y sexual, pues en tal análisis se reconocen los distintos niveles de padecimiento que sufren las jóvenes según sean hindúes, asiáticas, además de mujeres, y pertenecientes o a la clase trabajadora o a la clase media. Aunque el punto de referencia principal siga siendo el núcleo formado por sus doce muchachos inconformistas.

El contenido etnográfico se presenta como charla entre el investigador y los muchachos: los informadores e interlocutores. Y Willis, de paso, entre diálogo y diálogo, introduce observaciones, elabora un discurso que, además de explicativo, introduce elementos de disección social de esas discusiones que, en la charla con el investigador, mantienen los muchachos a propósito de los aspec-

tos que les resultan comunes y cotidianos... Aprovecha el autor, también, cuantas ocasiones se le presentan para crear una ambientación conveniente; para recrear la atmósfera escolar, el ambiente colegial, como ágora de donde dimana una forma concreta de cultura: la resistencia... Lo etnográfico, en su informe, no concierne tanto al discurso literario como a las técnicas, propiamente narrativas, que utiliza; pues en la construcción, en la elaboración del texto, procede a definir tópicos, a comparar con las referencias a otros jóvenes y a otros contextos, so pretexto del conveniente establecimiento de niveles diferenciadores, los cuales, en sí, son fragmentos, son focos.

Lo más significativo del texto, de todas formas, y en lo que a su organización se refiere, es la bifurcación entre dos partes definidas como «Etnografía», la primera, y como «Analítica», la segunda. Willis, claramente, define la etnografía como método. La primera parte, pues, concierne al dato, al acopio de los signos que harán explícito el significado, la descripción. La segunda parte, «Analítica», es en verdad toda una reflexión teórica a propósito de la primera parte del libro; una especie de manifiesto valorativo de lo etnográfico en su profundización de los contextos políticos y económicos. Mucho de abstracto hay en esta parte; aunque su retórica, dirigida a la reconstrucción casi naturalista del mundo de los muchachos, es, a la vez, complemento de la primera parte, complemento de los datos escuetamente aportados. Willis, a lo que parece, ve con suma claridad la necesidad de la abstracción para una mejor contribución teórica a la etnografía, teniendo presente en todo instante los modos últimos de la escritura científico-etnográfica. No se trata de la simple descripción/teoría, dicotomía común en gran parte de las representaciones etnográficas. Hay dos niveles distintos de análisis en el discurso; y la primera parte —primer nivel— es simple precedente, precedente inexcusable, para el segundo nivel —segunda parte—. La primera parte procura, merced a los datos aportados, autenticidad, autoridad científica que sirve para apoyar la teorización establecida en el segundo nivel, en la segunda parte. Y merced a esa separación que hace Willis del análisis y de lo etnográfico, adquiere un grado alto de libertad expositiva en el cual su propia elaboración crítica del capitalismo aparece como una prolongación natural de su crítica a ciertos aspectos formales de la etnografía, si bien usando de las plataformas que para la disección ofrece la propia etnografía. Sólo en el apéndice de su obra, y merced también a una suerte de autocrítica, relativiza la importancia de lo dicho por él, su

autoridad científica artificial. Y lo hace especulando con las reacciones de los muchachos objeto de su estudio ante la lectura que hagan de su libro... No en vano ellos han hablado, han referido su mundo; pero no las elaboraciones teóricas, retóricas incluso, que Willis establece a raíz de los diálogos mantenidos con ellos. Arguye el autor que ese posible defecto, empero, no deja de ser reconocimiento de la propia validez de lo expuesto a través de toda la obra; o, en última instancia, contraste de clase entre el trabajo «intelectual» y el trabajo «manual». Y la experiencia cotidiana que del trabajo manual, que de la fábrica, obtiene el individuo, como hecho cultural propio y generado en el corazón de la clase trabajadora. Así, pues, la discusión teórica de la segunda parte del libro deriva de las discusiones puramente etnográficas, puramente resultantes del acopio de datos, de la primera parte... Con lo que se manifiesta de nuevo la importancia —segunda parte del libro— que lo retórico cobra en la escritura etnográfica.

Antes de proceder a un juicio acerca de lo que Willis considera específicamente etnográfico, merece su obra algunas otras consideraciones que me parecen importantes... A pesar de algunos defectos de forma[7], manifestados con mayor claridad en la edición americana de su obra, Willis, en el epílogo en donde manifiesta tales defectos formales, analiza cuanto concierne a la experiencia devenida de lo textual en contraposición a la experiencia del grupo analizado. Es decir, profundiza en el análisis del significado en contraposición al realismo (o, como dice Willis, al naturalismo) con que debería haber sido transcrita la obra en lo que de dialogal tiene según las convenciones de la escritura etnográfica[8]. La autocrítica, ahí, es sin embargo consustancial a la que impregna, en su relatividad, la importancia que Willis confiere a su obra en tanto que escritor en el acto de llevar al texto etnográfico aspectos inherentes a la observación y a la crítica de lo político y de lo económico como conformadores del hecho social. Y ello se expresa

7. La generalización, en la etnografía, es un problema clásico y se hace más patente cuando se adentra el etnógrafo en la economía política. Willis, sin embargo, salva el escollo merced a trazar círculos concéntricos que, en sí mismos, contienen situaciones, datos claros para elaborar un análisis de lo que es inherente a la integración y a la contestación.

8. Otras obras recientes que tratan de los experimentos con las representaciones de la experiencia de lo etnográfico, y con lo que es propio de los sistemas económicos y políticos, son las de Michael Taussig (*The Devil and Commodity Fetishism in South America*, 1980) y las de Daniel Bertaux e Isabelle Bertaux-Wiame, que son escritos aparecidos en diversas publicaciones.

mediante las formas de las que ya hemos dado noticia. Es decir, adaptando las estrategias según la situación en que se quiera enmarcar lo etnográfico, mas sin perder de vista el ideal de lo multilocal, de lo interactivo... Como veremos, ello sirve para desarrollar por igual las alternativas dirigidas a la explicitación del significado propio a lo macro y a lo micro, cosa con la que también se ha mostrado de acuerdo Karin Knorr-Cetina (1981) (véase la nota número 6). Además, ello sirve, también, para adentrarse en los terrenos del realismo, del naturalismo, manteniendo plena la consciencia de sus limitaciones, el conocimiento de sus imposibilidades expresivas absolutas. Mediante la inclusión del citado epílogo a la edición norteamericana, en donde se especula con las reacciones de los sujetos estudiados ante las consecuencias que obtiene el investigador, Willis pretende una suerte de desbrozamiento, casi hermenéutico, que profundice en la crítica de su propio trabajo y así ayude a mejorarlo, habida cuenta, sobre todo, de las dificultades que tiene el llevar un discurso oral a un constreñido medio literario-analítico. Finalmente, procura tal actitud la posibilidad concreta de elaborar una teoría basándose en la complejidad de determinados eventos sociales, así como de hechos que en nada conciernen a una visión abstracta del orden social establecido. Willis demuestra que no pueden hacerse generalizaciones estadísticas y que, si se hacen, la investigación no deviene en datos ciertos y merecedores de atención sino en meras simplificaciones. El libro, por lo demás, está escrito, como ya se ha señalado, en comunión con las teorías marxistas, aunque no por ello deja de reconocer su autor el valor de otros estudios, basados en teorías diferentes, que tengan por motivo de estudio a la clase trabajadora... Y es un excelente ejemplo su libro de cómo cabe adaptar la escritura etnográfica a la obtención de los datos más verosímiles que tengan que ver con los condicionamientos sociales y políticos. Y es un magnífico ejemplo de cómo representar tales problemas.

El principio conceptual en Willis

La idea de las formas culturales viene de las resistencias y de las acomodaciones a las instituciones capitalistas. Al comienzo de su estudio, dice Willis: «Contemplo lo cultural no sólo como un conjunto de estructuras internas (como acontece en la visión común de lo socializado) ni como el resultado pasivo de la acción que ejerce la ideología dominante (como acontece en cierta especie

de marxismo). Lo contemplo, más bien, como el conjunto de una práctica humana colectiva». O sea, que la cultura no es lo que ya existía —lo que existe— desde la noche de los tiempos, sino la forma en que las sociedades humanas han ido estructurándose y, con ello, definiéndose. Situación en la que los principios capitalistas actúan imponiendo unas formas de vida cotidiana y también unas formas de experiencia social, de aprendizaje. La manifestación cultural que de ser manifestación de un grupo social, manifestación de clase, pasa a convertirse en orden institucionalizado, y su representación y análisis, son los propósitos de los informes y de la escritura etnográfica. Para Willis, la naturaleza radical de la etnografía se manifiesta en la redefinición de las estructuras capitalistas en términos humanos, para así dilucidar los significados culturales de las formas comunes a las propias estructuras analizadas.

Y en tal aspecto, Willis apenas toma en consideración las nociones que informan la escritura etnográfica en el antropologismo norteamericano. Pero en donde Willis difiere ya absolutamente de las construcciones antropológicas de la cultura en aras del texto, es en su pretensión de establecer un baremo y una norma definidora de los órdenes en los que actúa la economía política. La cultura, para él, no es cosa *sui generis;* pues una cultura, o una subcultura, se enmarca en un estado de cosas, en un proceso histórico. Proceso que se origina en las resistencias y en las acomodaciones a esos momentos históricos en los que emergen las instituciones. Y toda forma cultural es heredera de un conflicto de clase.

Willis manifiesta muy bien tal visión de la cultura, por cuanto la clase trabajadora, como forma distinguida de cultura en sí, y al menos para la etnografía, no es sino pura invención de un muy particular sistema político-económico. En el Occidente industrializado, la cultura de clase es la única cultura que ha de definir las formas de vida de la gente. Antropólogos, humanistas y demás, vienen concibiendo lo cultural como un aislamiento de lo espacial-temporal, no sin sus propias contradicciones internas, sino manifestando una suerte de integridad propia contra el mundo, es decir, hablando... Hay, ahí, una gran diferencia con las fronteras trazadas por el marxismo, cuyas visiones de lo cultural son producto de la lucha contra una concepción política, contra una concepción economicista, del mundo... Visión que, sin embargo, no resulta monolítica por cuanto contiene una diversidad enorme de respuestas a los principios capitalistas —principios económicos y políticos— que fundamentan la cultura.

El problema para las experimentaciones etnográficas contemporáneas, para las nuevas perspectivas antropológicas, es el de cómo sintetizar ambos énfasis distintos en la representación textual de la cultura, en tanto y cuanto son muchos los antropólogos que pretenden aplicar las dos visiones contrapuestas sin desbrozarlas ni analizarlas en detalle. Lo antropológico, al hacer un sesgo, da prioridad a las dimensiones precapitalistas de las sociedades estudiadas. Pero la visión de Willis supone un fuerte correctivo para esa forma de hacer. Para Willis, investir de «riqueza» los significados culturales derivados del capitalismo es cosa común en ciertos análisis. Y es, también, una falacia. (Compárese a Taussig con Willis: lo anterior era un rico conjunto de tradiciones que representaban una visión de resistencias y de acomodación a la cultura proletaria, tal y como ocurriría después con esa cultura en el precapitalismo.)

Finalmente, Willis da un argumento irrefutable para hablar de los niveles de análisis capaces de establecer la irreductibilidad y la autonomía de ciertas formas culturales, de modo y manera muy similar a lo que expresan algunos teóricos americanos de la cultura, tales como David Schneider y Clifford Geertz. Ello se manifiesta en tanto que va dirigiéndose, desde la pura representación etnográfica, a las secciones de su libro más manifiestamente analíticas. Y especialmente cuando habla de las virtudes del análisis marxista en el cuerpo teórico propio a la antropología. Para Willis, esa radical insistencia en la irreductibilidad y en la autonomía de lo cultural, es una defensa contra las pretensiones de una visión burguesa del problema; de una forma dominante de pensamiento que tiende a marginar o a devaluar algunos significados culturales tales como: lo concreto y lo que cobra sentido, mediante la expresión, en las manifestaciones de lo cotidiano; cosas que, el discurso burgués, tiende a modificar —mediante la conveniente codificación de los significados— en aras del valor de su propio discurso. Como dice Willis:

> «El punto principal, aquí, creo que no es el que trate de establecer una taxonomía exacta de las formas culturales, ni una rigurosa conceptualización de lo cultural. Lo que me parece digno de mención, lo que he pretendido exponer a lo largo del presente libro, es el camino que adopta la manifestación de los simbólico y de lo material, así como sus manifestaciones vivas, en su propia concreción, en sus propios niveles de significado, sin posibilidad de reduccionismo,

> a fin de establecer unas estructuras mínimas pero con entidad en sí. El papel de la etnografía consiste en mostrar los puntos de vista culturales del oprimido. Consiste en mostrar cuáles son sus más altos conocimientos así como su grado de resistencia, a fin de adoptar unas manifestaciones propias y libérrimas... Tal ha sido, en gran medida, mi propósito a fin de mostrar las capacidades de reflexión propias a la clase trabajadora. Sus capacidades de conformar formas culturales colectivas, que en ocasiones, y ése es uno de sus valores, adoptan la ironía y la ambigüedad como manifestación defensiva ante el medio opresor... Ahí es donde la etnografía puede ayudar a la transformación de las estructuras políticas».

O sea, que Willis, en puro ordenamiento antropológico y etnográfico, define un claro concepto de autonomía cultural, que facilita la auténtica valoración de la diversidad humana y una —también clara— definición del espacio político en el que ciertas manifestaciones de cultura se generan.

Articulación de la teoría crítica en el marco de la experiencia cotidiana de la clase trabajadora. Uno de los grandes aciertos de la etnografía occidental, y de la tradición crítica y culturalista específicamente marxista, radica en el movimiento que hace Willis (y que hace también Taussig) a fin de demostrar que la más valiosa crítica de las sociedades capitalistas es aquella derivada del análisis de las condiciones de vida en nuestras sociedades... Y lo hace al plantear la figura del etnógrafo como la de una suerte de esposa que pretendiera matrimoniarse con las formas de vida de la clase trabajadora para seguir viviendo en las que son propias a la clase media.

Así, la crítica se dirige fundamentalmente a descargar responsabilidades sobre aquellos que se representan como actores de lo social. La tradicional investigación acerca del punto de vista del nativo deviene, así, en una suerte de autocrítica, que busca una teoría ciertamente crítica y en concordancia con las vidas de las víctimas de los sistemas de estudio, más frecuentemente, la etnografía. Dice Willis:

> «Ello es por lo que la etnografía de las formas visibles resulta limitada. Lo externo, más obviamente creativo, varía. La lógica de la vida bien puede tomar como punto de arranque el corazón de sus propias relaciones conceptuales. Eso

si queremos comprender la creatividad social de la cultura. Cosa que siempre concierne, a cualquier nivel, a una acción en progreso que emerja de una determinada estructura social.

Una de las más profundas razones por las que tal creatividad social no puede ser expresada racionalmente, es la resultante de que en la superficie de la cultura no puede aparecer sino la mitad de la mitad de una historia, expresada en forma convencional. Pues resulta casi del todo imposible explicitar aquello que conforma el patrimonio de la expresividad cultural centrípeta, total... Podemos acceder a un estadio de interpretación sólo en tanto comprendamos cuáles son los mecanismos de control capitalistas. Pues las formas de cultura puramente estudiadas, esto es, etnográficamente estudiadas, jamás se nos mostrarán en su dinámica singular y autónoma... Todo lo cual supone, entre otras cosas, que podemos y debemos diferenciar qué hay entre los niveles de cultura y los estadios de *concienciación práctica*, en lo que se refiere a nuestra propia especificación de la creatividad y de lo racional» (1981, págs. 201-3).

Así, pues, Willis define la función más apropiada del etnógrafo, no ya como la de la novia entre dos amores, sino como la de una comadrona... Debe el etnógrafo extraer cuanto hay en el interior de los muchachos. Así podrá no sólo obtener datos sino explicarlos a la luz de comportamientos que, no por desconocidos de los jóvenes sometidos a estudio, dejan de tener importancia definitoria. Como dice Willis, «es la aparente ascensión cultural de la clase trabajadora lo que, precisamente, mantiene a sus miembros en el infierno de su presente real».

Es meritoria tarea del etnógrafo la de demostrar que su condición de «comadrona» es toda una aportación de importancia incalculable a la teoría marxista del análisis cultural, especialmente en sus persistentes focos que manifiestan esas virtualidades de la clase trabajadora, bien definida, históricamente, en Inglaterra. Tal clase es «el pueblo elegido» para expresar mejor que ningún otro las contradicciones del capitalismo y ese estado en el que la consciencia es una constante que se halla presente en todo debate entre los intelectuales marxistas. Y, como dice Willis, «la clase trabajadora no tiene por qué creer en la ideología dominante. Y no precisa de la máscara que ofrece la democracia para cubrir y disimular la opresión. La clase media, por lo demás, existe como componente profundamente integrado de la estructura dominante».

Mediante su «comadroneo» etnográfico entre el proletariado, Willis acierta a revelarnos que en esa clase, y no entre los intelectuales, es donde se da la crítica más contundente contra el capitalismo. Con lo cual se verifica la más estratégica posición de la teoría marxista. La investigación etnográfica de Willis, sirve, además, para demostrar que ciertas interpretaciones marxistas, que valoran como esencial la radicalización de los intelectuales pertenecientes a la clase media (o de intelectuales nacidos entre el proletariado), siguen siendo válidas pero únicamente como complemento, no como vanguardia.

A modo de sumario, establece Willis que el corazón de donde brota la crítica al capitalismo, en la distinción que algunos intelectuales hacen entre trabajo manual y trabajo intelectual, no es sino una posición de privilegio mantenida por los propios intelectuales. Los muchachos objeto de su estudio saben bien que, detrás de la ideología imperante en la escuela, no subyace sino la intención de preparar, de adaptar a los estudiantes de la clase trabajadora para una relación laboral concreta. Y para una asunción de los poderes establecidos, para una asunción de la ideología dominante. Y se pretende que, merced a las calificaciones escolares, se decida qué joven y cuál no será más moldeable, más «eficaz», más «trabajador»... Aunque para ellos todo trabajo tenga el mismo sentido, idéntico *significado;* por lo que buscan la complacencia en una suerte de subcultura juvenil en la que pueda imaginarse la aventura y la experiencia viril; buscan refugio en el grupo *joven,* en el grupo de sus iguales... El trabajo manual, sin embargo, viene a mostrarse, en definitiva, como una manifestación de esa virilidad buscada en el contacto con el grupo, con los iguales... Y quizás como una suerte de reafirmación masculina frente al autoritarismo del medio laboral... La cultura de oposición, labrada en los años escolares, significaría un franco descontrol en la actividad laboral, sin embargo... Lo que, al cabo, lleva a la integración del individuo en el medio social, problema prioritario; lleva a una asunción de los valores propios a la clase media, con lo cual, en definitiva, llegan a resultar idénticos en su respuesta de acomodación al medio los estudiantes provinientes de la clase trabajadora y los que vienen de la clase media.

Así, los jóvenes estudiados vienen a confirmar la noción marxista según la cual una de las funciones básicas del trabajo sería la de buscar la acomodación del individuo en la dinámica de producción... Y, en la obra de Willis, el inconformismo, la resistencia a tal estado de cosas, por parte de los jóvenes pertenecientes a

la clase media, vendría dada, por ejemplo, por la delincuencia como manifestación de rechazo al medio, como manifestación de absoluta intransigencia e inconformidad para con el papel a ellos asignado merced a la clase a la que pertenecen... Ahí, afirma Willis, es donde más a las claras se ve la ruptura con los valores propios a la clase media, valores que sacralizan e instituyen como virtud el trabajo asalariado.

El sistema basado en la prospección etnográfica local acentúa la ironía de los actos fallidos. El postulado de los actos fallidos significa que el etnógrafo puede efectuar su análisis en un simple trabajo de campo para representar un macrosistema (concebido en principio como estructura abstracta) de lo cultural. Willis usa de esta premisa en el mismo orden que Knorr-Cetina, pues le parece uno de los modos de obtener una macroperspectiva que a la larga facilita el análisis de la productividad como microperspectiva. De hecho, el argumento central y básico de su libro se refiere a los continuos actos fallidos por parte de los jóvenes en su intento de conformar una expresión cultural de oposición constante al medio para el que la escuela les destina: por ejemplo, en su autoexclusión de los valores propios a la clase media, cosa que adquiere un sentido irónico en el contexto escolar. Dice Willis:

> «Existe también un sentido según el cual, a pesar del pillaje inherente a ello, el trabajo manual pasa a convertirse en una forma de contribución, tanto como adaptación, al medio, a cierta visión de la vida. Con lo cual ciertas características de clase son de inmediato asumidas, también, por el medio, por el contexto institucionalizado... Y resulta difícil imaginar, al margen de ello, que puedan darse actitudes válidas y personales de oposición... Los muchachos, cuando pasan a formar parte del proletariado, cuando trabajan en un medio de producción, asumen una forma de autocontrol que les lleva a subordinar todos sus impulsos en beneficio de los roles establecidos por el capitalismo. Ello, sin embargo, y a pesar de cuán paradójico parezca, también puede actuar a la larga como una forma de oposición, como germen de un modo cultural de resistencia... ¿Cómo podemos entenderlo?» (1981, pág. 113).

Así es como Willis cierra la parte primera de su libro y se adentra en la segunda, en la analítica... Es la necesidad de sobrevivir, la cruda necesidad de dinero, lo que lleva a los muchachos

a introducirse en el mercado de trabajo... Y ahí es donde la cultura machista, forjada como reacción al medio durante la etapa escolar, los adapta al medio y procura al analista la línea unificadora de los dos procesos «localizados»: el de la escuela y el de la fábrica.

Lo de los actos fallidos, aquí, actuaría como una especie de solución compensadora ante el problema que brinda la representación macrosistemática etnográfica, cuyo espíritu resulta interpretativo aunque ponga una especie de cerco a las valiosas interpretaciones de Willis. Cerco alrededor del cual, no obstante, gira la reflexión del investigador de continuo para establecer un argumento que sirva para reconocer más fidedignamente cuáles son los mecanismos de integración al medio. Y gira también, en torno a ese cerco, para eludir una especie de visión «suprasocializada» de los inconformistas como producto de una cultura que, finalmente, Willis reconoce como foco abstracto para un análisis más en profundidad de los métodos de control social. Una simple noción de la mezcolanza que se produce en la vida diaria apenas añade cosa de valor a las convencionales propuestas del funcionalismo. Pues no facilita la ruptura con el orden de cosas establecido.

Un comentario acerca de los modos textuales usados para fundamentar los argumentos conceptuales

> «Me gustaría poder trazar una marca, aquí, que sirviera para reconocer, más que para modificar, las observaciones y los métodos comunes al naturalismo y al conservadurismo... El informe etnográfico es un supremo postproducto de la actual incertidumbre que rodea a todo aspecto común a la vida humana. Y revela un sentimiento de falsa unidad que se expresa, acaso, mediante una esperanza en que algo siga a lo anterior. ¿Qué viene a continuación? ¿Cuándo se acaba? ¿Qué sentido tiene? Son preguntas habituales y no sólo para el investigador. Las gentes se sienten cuadriculadas en las propias referencias que de su mundo obtienen. El método analítico corre el peligro de instituirse en patrón de comportamiento. ¿Se imagina alguien un informe etnográfico inmerso en los mecanismos de control social? El informe etnográfico insiste, por ello, en los niveles propios al agente humano de donde parte para acceder al entendimiento de los niveles sociales. Aunque el mundo no sea absolutamente reconocible, ni pueda representarse empíricamente,

> debe la etnografía tender, o al menos sugerir, a que la teoría no obtenga relevancia social» (Willis, 1981, pág. 194).

El problema, aquí, parece ser el de la crítica hermenéutica por la que Willis clama a fin de extraer una teoría crítica, enmarcada en la lucha de clases, que confirme la teoría marxista de las relaciones de poder... Pero hagamos hincapié, de nuevo, en la separación fundamental que en su trabajo establece Willis: la separación entre la etnografía y el análisis. Ello va en función de la retención que Willis hace de la retórica común al positivismo sociológico representado por la etnografía como el método ideal para el acopio de datos. Lo más significativo de tal división, no obstante, radica en la construcción que Willis hace para desarrollar todo un discurso teórico en el que con frecuencia vuelve a la parte primera de su obra, a la parte etnográfica, si bien para proclamar que esa sección de su obra no se corresponde con *su* voz sino una forma de aproximación al método que más fácilmente pueda llevarle a establecer el pretendido diálogo con los muchachos, con sus interlocutores/informadores, y sí salvar las dificultades que surgen en el trance de la verbalización de algunos supuestos... Así, pues, bien podemos afirmar que la representación de esa experiencia propia a la clase trabajadora no es el primer logro de Willis; más bien Willis desarrolla una representación etnográfica de la experiencia propia y común a la clase trabajadora en el capitalismo, a fin de mejor fundamentar el cuerpo teórico de su discurso y hacerlo de manera ajena a cualquier suerte peligrosa de idealización... La etnografía, en última instancia, es lo que sustenta, lo que da cuerpo al libro de Willis. Pero no es, en sí, punto de inflexión prioritaria.

No es mi pretensión, por otro lado, la de sugerir que deban incorporarse a la narrativa etnográfica ciertos *standards* de honestidad puritana y mitificadora para hablar de aspectos que conciernen a lo social, y mucho menos para hablar de aspectos que conciernen a lo laboral... ¿Acaso la teoría crítica del capitalismo que elabora Willis es consecuencia de la elaboración teórica que hacen sus muchachos? ¿Descubre el etnógrafo profundos significados o simplemente los evoca como componentes de las gentes por él estudiadas, o, más crudamente, pretende decirnos que todo ello deviene de su observación, que es su voz la que habla, para dar forma a unos contenidos y a unos significados intuidos en los comportamientos de los jóvenes escolares pertenecientes a la clase trabajadora? Todas estas preguntas quizás hallaran respuesta gra-

cias a una prospección epistemológica dirigida al punto del que toma principio la etnografía como ciencia; a ese extremo en el que la antropología encuentra como sustento básico los componentes filosóficos de la hermenéutica... Probablemente, y estrechando más el problema, el asunto principal vuelva a ser, una vez más, el de cómo trasladar la oralidad de los sujetos estudiados a una praxis literaria con hondo contenido etnográfico... Y en el caso que nos ocupa, el de cómo llevar el habla de los muchachos a la elaboración textual que Willis hace, tanto en los comentarios de apostilla a las palabras de los escolares como en su teorización explicativa de cuanto se contiene en esas palabras.

Dando por desbrozados los paradigmas, me parece buena premisa la de suponer que para una crítica que se pretenda radical, liberal, y que vaya en múltiples direcciones, bien viene el conocimiento de la vida *real*, es decir, de las condiciones de vida, de los individuos sometidos a estudio, a despecho de la interpretación etnográfica última que sobre ello se establezca. O sea, al margen del género científico en el que la investigación pretenda hallar sustento... Pues, como observamos, el atractivo especial de la obra de Willis estriba en el escepticismo acerca de los valores últimos de la deseada hermenéutica (y, sobre todo, de la autocrítica hermenéutica). Basta con modificar las funciones analíticas en aras de una más atractiva y contemporánea teorización. Y en aras de una más fundamentada crítica de los valores comunes a la clase media.

¿Pero cuánto de hermenéutico hay en el libro de Willis? Willis se muestra claramente convencido de las limitaciones inherentes a la etnografía, y las objeciones que a la ciencia hace se basan, más que nada, en la estructuración propia al lenguaje usado por sus muchachos para explicarse el mundo circundante... Mas lo que de veras nos interesa es si tal lenguaje de los escolares halla traslación exacta o no en la elaboración textual, y espiritual, del libro de Willis. Como en muchos informes elaborados según los dictados del realismo, el influjo hermenéutico, cuando se hace presente, no aparece más que de manera marginal... Por lo tanto, en la medida en que lo hermenéutico queda marginalizado, Willis establece una distancia prudente ante los muchachos objeto de su análisis; el maridaje que parece darse entre su lenguaje y el de ellos no es sino un «leit-motif» del texto y no un componente integral de la representación etnográfica; ni es componente, tampoco, del análisis que la sigue.

El mundo burgués evocado más que yuxtapuesto etnográficamente

> «Desde mi foco principal de dirección, la cultura de los muchachos deviene en manifestación, en dramatización explicativa de sus actividades y de su creatividad... No obstante, el motivo general de mi argumentación se refiere al caso de que, en diferentes modos, y a través de agentes sociales diversos, pueda construirse un destino colectivo no determinado, simplemente, por la complejidad laberíntica de la «forma cultural»... Y en la acción etnográfica de dotar de vida a una forma peculiar de cultura, se produce una reacción parecida a la del anémico que deviene en tal por haber sido vampirizado... Este libro no pretende criticar la marginación de los estudiantes conformistas sino concretar el nivel de perspectivas que alcanzan en su existencia social» (Willis, 1981, pág. 207).

Willis entrevé la posibilidad de que la misma perspectiva conceptual con que aborda lo concerniente a la clase trabajadora, pueda servir, con idénticos resultados favorables, en el análisis de varios segmentos propios a la burguesía dominante. Y en lo que fundamenta Willis tal creencia es en el hecho de que no escoge para esa representación etnográfica unos supuestos que vayan más allá de los comportamientos de clase en sí mismos sino que analiza los factores culturales como generadores de ambientes. Así, a través de una yuxtaposición etnográfica, opta por evocar el mundo capitalista de una manera vaga si bien claramente personificada. Y más que ese punto de partida basado en la investigación de lo «local», bucea, profundiza en imágenes poco tenidas en cuenta por la etnografía, y que reflejan cuáles han sido las construcciones, los procesos de construcción de las sociedades, de acuerdo con la mejor tradición de la teoría marxista. Es, me parece, una de las ventajas que posee la escritura etnográfica fundamentada en la tradición marxista, por cuanto procura un conocimiento inmediato de esos significados familiares que evocan el orden macrosocial; aunque también conllevan la desventaja de que ese uso de imágenes macrosociales tienda a caricaturizar lo que de oscuro y de ignoto hay en el campo a estudiar, en contra de lo que acontece con la elucidación etnográfica del mundo común y propio a la clase trabajadora.

Willis presenta un estudio etnográfico de la clase trabajadora, y a la vez asume una perspectiva etnográfica de la clase media

por ejercicio de los términos comparativos, si bien, y como él mismo dice, «no pueda hablarse en idénticos términos». O sea, que hace real la expresión referida al modo de vida de los muchachos, aunque reelabore la historia del sistema en el que tal vida se produce... Cosa que, en principio, parecería inconsecuente con el método de análisis etnográfico que propugna. Lo que es «el sistema» para los muchachos es lo otro, lo que concierne a la cultura de la clase media... El problema textual, aquí, resulta cuidadosamente representado a través de una forma de vida mientras caricaturiza eso que los estudiantes denominan «el sistema».

Mientras Willis se limita a demostrar cómo actúa el sistema en la evolución escolar de los muchachos, arguye que las diferencias entre las clases, cuyas formas distintas a menudo se sitúan en diversas y lejanas «localidades» etnográficas, se caracterizan por encadenamientos de acciones dignas de estudio etnográfico... Si todos los participantes en el orden social capitalista desarrollasen culturas creativas, formas culturales de acomodación y de resistencia, como los muchachos de la clase trabajadora, ¿podría el capitalismo, en un nivel cultural, así como la clase dominante que le es propia, convertir tan claramente en sus víctimas a los muchachos de la clase trabajadora? Si el sistema operase de forma no interdependiente, si bien coordinada, ¿acaso no seguiría poseyendo su valor entero la forma que adopta la teoría marxista para representar a la clase dominante? En la medida en que Willis caricaturiza al sistema capitalista, en su representación de la clase trabajadora, controla perfectamente las yuxtaposiciones textuales y etnográficas que son propias de su trabajo.

El significado de la vida de los muchachos

Finalmente, toda la trama argumental de Willis se basa en su habilidad y en sus conocimientos de causa para persuadir al lector de que la cultura de los jóvenes es poderosamente significativa y creativa; que tiene, en suma, sentido; que es todo un atentado contra la alienación del espíritu impuesta por determinadas —capitalistas— condiciones de trabajo. Tiende, Willis, a disociar claramente lo que es el mundo del trabajo de lo que es el mundo de la experiencia, ese mundo en el que los muchachos elaboran su crítica creativa al sistema, sus formas de rebeldía. Precisamente porque Willis refiere todo un rico contexto para recrear la creatividad de la clase trabajadora —la cultura joven y popular— logra

expresar no menos convincentemente cuál es la experiencia real de los jóvenes escolares de barriada. No sin cierto apasionamiento, asevera:

> «La naturaleza real de las cosas *realmente* hechas, cosas que se manifiestan activa, físicamente en su mundo, define la cultura de los jóvenes no sólo como actitud defensiva o como respuesta de negación ante un mundo hostil, sino como afirmación y expresión diáfana de lo que en verdad consideran un valor cultural, de lo que en verdad consideran creativo. La libertad que ello les confiere supone un cierto grado de poder con que enfrentarse al mundo» (1981, pág. 104).

Resulta obvio que Willis tiene gran admiración por los jóvenes objeto de su estudio y por los significados culturales derivados de sus comportamientos en el medio social. Mas, al expresar esa su admiración, no deja de lado el hecho de que tales manifestaciones de cultura popular puedan carecer de valores auténticos; puedan ser, por ello, decepcionantes. Willis, finalmente, parece abandonar tal entusiasmo por la cultura juvenil de oposición cuando, en el apéndice a la edición americana de *Learning to Labour*, y llevado de gran simpatía hacia el movimiento feminista, afirma que tal cultura de la contestación, por parte de los muchachos, se basa en la opresión de la mujer. Dice Willis, que, en tal orden de cosas, también el racismo, como el sexismo, pueden suponer una cultura de oposición, la cual, en definitiva, no pretenda más que la reafirmación de la virilidad.

Conclusión

> «El libro no pretende establecer todo un complejo sistema antropológico, ni siquiera pretende dar un informe exhaustivo acerca de la vida de doce individuos, pues para ello habría de haber profundizado en su vida familiar, en sus emociones físicas —sexuales— y psíquicas, y también en la relación que establecen con sus vecinos... Me he *concentrado* en aspectos culturales y simbólicos enmarcados en una forma cultural concreta, si bien focalizada, en esencia, en el ambiente escolar y en la transición que padecen los muchachos, transición que en última instancia les convierte en trabajado-

> res... Quizás debiéramos llamar a mi libro 'aproximación a la etnografía cultural' más que calificarlo como investigación antropológica» (Willis, 1981, págs. 217-18).

Seguro que los antropólogos se irritan ante la distancia que Willis acaba estableciendo para con ellos, merced a esa trivialización última que parece hacer a propósito de sus afanes... Pero Willis posee las virtudes necesarias para transformar la tradición antropológica de la etnografía, cosa que demuestra claramente en sus esfuerzos por establecer esos significados teóricos, contenidos en su obra, a los que hemos aludido antes... Willis usa de géneros mixtos, de forma similar a ésa en la que Raymond Williams realiza sus análisis del realismo social, tarea en la que hay también componentes propios a la etnografía... Y sin duda esa mezcolanza de géneros que establece Willis es una de las salidas futuras que pueda hallar la etnografía (y que pueda hallar la antropología)... No es posible discutir ya la vigencia que ha de tener el análisis de lo político y de lo económico en el análisis de cualquier sociedad o grupo.

APÉNDICE:

Apuntes acerca de otros usos experimentales de la etnología, dirigidos al análisis de los problemas político-económicos, así como a la teoría social

Seré muy breve en el análisis de otros dos géneros mixtos textuales y referidos a lo etnográfico, que tocan también problemas relacionados con la teoría social, con la economía política y con la historia. En una clase de texto, se da la convención de representar lo etnográfico como algo que está permanentemente subordinado a los propósitos de explicar los eventos históricos; y en otra clase de texto, la representación etnográfica es un foco, si no una obsesión, mediante el cual debe introducirse en el texto, más que de manera representativa, la política y la economía como simple evocación. En ambos casos, los textos son consecuencia de la experiencia habida en el trabajo de campo, y la autoridad derivada de ellos no establece que haya correlación entre el trabajo de campo y el reportaje resultante de la misma... En ambos casos, por lo demás, y más señaladamente en el primero, los detalles etnográficos alumbran un espacio textual en la misma medida que puedan hacerlo otras variantes de la escritura, incluida la narración histórica, la exégesis literaria y la confesión autobiográfica.

La etnografía y la insurgencia revolucionaria

Lo que en este caso más nos interesa es eso que verse acerca de cómo lo etnográfico puede adaptarse y dirigirse al análisis de asuntos históricos que requieren de una explicación profunda de ín-

dole clásica. El problema de lo social y de lo político, en la revolución, es un caso excelente para establecer un punto de partida sobre el que basar un análisis... Para el etnógrafo, la cosa, en gran medida depende del sentido de la oportunidad que tenga: dónde y cómo se halle situado en el instante preciso... La etnografía que halla concomitancias con la revolución tiende a hacer el recuento de los efectos de la propia revolución en la vida diaria mediante el estudio de pueblos y de ciudades... Para mí, el mejor ejemplo de un testimonio semejante es el que ofrece el libro de William Hinton *Fanshen*, publicado en 1966. Trata de cómo influye la teoría revolucionaria en la renovación de la vida de un pueblo, una vez instaurada la sociedad post-revolucionaria.

Pero mucho más lejos puede ir la etnografía, mucho más prospectiva puede mostrarse si los etnógrafos aprovechan las oportunidades que su labor les brinda para escribir informes ambiciosos... Con el cuidadoso uso de la representación etnográfica, con la meticulosidad propia a ello, puede el etnógrafo penetrar en el centro mismo en donde se establecen los debates, en el centro mismo de donde brotan las incógnitas, y así desentrañar los orígenes y el curso del proceso revolucionario por ellos mismos, sin necesidad de intermediarios. La obra de Michael Fischer *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, publicada en 1980, es el primer ejemplo, si no el único, del género mixto aquí propuesto como alternativa; un género en el que la retórica inherente a la autoridad que en su discurso muestra el etnógrafo, así como la meticulosa introducción, muy detallada por lo demás, de acontecimientos que conciernen al método analítico más propio a la investigación etnográfica, bien puede ofrecer el mejor acopio de datos, la información más abundante y exacta, acerca de las causas y orígenes de la revolución, aunque no le sea sencillo, ni acaso corresponda ello a tal tarea, investigar, ahondar en sus efectos. La representación etnográfica crítica, en el libro de Fischer, versa a propósito de la educación religiosa enmarcada en el credo chiíta, educación que Fischer ya estudiara en Qum antes del desencadenamiento de la revolución. El libro comienza situándose, fijándose en unos presupuestos desde los que el autor desarrolla toda la trama en comparación con las opiniones que, a través de entrevistas, obtiene de un ayatollah. Es decir, demuestra el autor, en un principio, que *estaba allí*... Pero hay mucho más; desde que su obra deviene en representación de la realidad que concierne al credo ideológico —religioso y político— chiíta, los componentes culturales se contemplan como informaciones, como noticias clave que deben ir

dándose al lector, momento a momento, paso a paso, de manera intercalada con las referencias históricas y con las narraciones de lo que el autor observa en derredor suyo. Ahí caben, pues, análisis sociológicos, exégesis textuales y las mismas representaciones, bien asépticas, de la vida cotidiana en Qum... El libro de Fischer, en contraposición al ya estudiado libro de Willis, no depende de una situación estratégica concreta, puramente etnográfica e ideológica; no depende, tampoco, del grado de compromiso y de autoconsciencia del autor. Así, cuando el etnógrafo establece el debate centrándolo en esos acontecimientos momentáneos (y los sistemas macroeconómicos y macropolíticos que en ellos concurren) el hecho etnográfico, por sí mismo, se instituye en centro peripatético que juega un papel de primer orden en la construcción del texto.

La etnografía y el ensayo moderno: La indeterminación de la representación realista en un mundo incierto

A propósito de quienes vieran una amplia representación impersonal de los sistemas narrativos inmersos en un espacio etnográfico, puede asegurárseles que también el análisis económico, y asimismo el análisis político, deben ser evocados de igual manera... Tal es el predicamento de la más radical, de la más moderna experimentación etnográfica; es decir, la situación del punto de partida desde las convenciones más realistas para desde ahí elaborar un diálogo contextual en el que participen por igual el trabajo de campo y los bagajes que consigo lleve el autor de la investigación, de dicho trabajo de campo, que será quien controle las capacidades expansivas y expresivas de su propio texto... De manera aún más radical que la de Raymond Williams, que tiende al realismo, los escritores etnográficos experimentalistas sienten que la interpretación radical y etnográfica no puede, en ningún caso, acceder al conocimiento de las realidades, haciendo una mayor inflexión en la validez de las representaciones abstractas realizadas... Buscan una evocación del mundo más que una representación al uso del mismo.

Las formas expresivas modernas que adopta el ensayismo presente quizás cifran sus esperanzas en lo anteriormente dicho. Y lo oponen al sistema convencional de análisis, por lo que el escritor tiende a desarrollar el informe y todas las implicaciones multidisciplinarias que le son propias en el marco de un pensamiento en trance de sistematización descodificadora... Cierto que así pue-

de el ensayista mitificar el mundo que estudia pues una postura basamentada fundamentalmente en la retórica acaso no profundice más que en un semiconocimiento de ese mundo en el que el etnógrafo, al elaborar su informe, se ve inmerso... Pero ello, en un mundo como el presente, mundo en el que los paradigmas van cayendo uno a uno, bien puede comenzar a suponer una reelaboración fenomenológica de perspectivas aún ignotas mas, por ello, múltiples... Se parte, en última instancia, de la siguiente premisa: «Siempre hay interpretaciones alternativas», lo cual es una condición básica, esencial para las posturas experimentalistas... Y, al contrario que en la etnografía llamada realista, o tenida por tal, el ensayismo etnográfico último, la etnografía aquí defendida, bien puede superar los constreñidores y paralizantes problemas de la representación.

Probablemente la forma más intensa de escritura ensayística total sea la que nos ofrece en sus escritos Theodor Adorno [véase lo escrito por Kauffmann (1981) a este respecto], y en especial su negativa a imponer un orden a través del cual deba discurrir, como por un cauce cualquiera, la escritura, lo textual... No en vano, y como dice Adorno, el mundo es una pura fragmentación; no en vano dice que ésa, la de la fragmentación, es la esencia del mundo moderno... Así, pues, más que a la representación de un sistema valorativo de eventos mayores o menores merced a un ordenado recuento de los mismos, y a una representación de ellos no menor ordenancista, el ensayismo moderno permite, en aras de la evocación, fragmentar, despedazar los todos tenidos por artículos de fe... Y remover, así, los valores que el propio lector tiene aceptados ya por dignos de encomio... El ensayo, en una acepción moderna de su significado, es una apropiación consciente de cuanta tendencia lleve a la más radical experimentación etnográfica... Por ello pretenden los ensayistas modernos, los etnógrafos modernos, cambiar el orden convencional señalador de los focos de información etnográfica comunes... Quieren decir algo a propósito del nuevo mundo, de las nuevas corrientes de pensamiento. Y lo hacen llamando la atención acerca de la forma que deben adoptar los textos etnográficos tanto como los objetos de análisis.

Lo que subyace en tal interés es si el sujeto de análisis, o si lo que es sometido a análisis, vive, forma parte o no de ese mundo sincrético y fragmentado. Y si ello puede resultar medianamente convincente, una vez hecho explícito, en unos cánones textuales diferentes a la espiritualidad extraña, a la espiritualidad analizada... Ahí radica, también, una aproximación radical a la cultura

diferente en un mundo en el que las diferencias cada vez son menores, y en especial entre los lectores de cualquier parte pertenecientes a la clase media. Cada informe etnográfico busca la conveniente calidad de su propia expresión, libre de convencionalismos y de conceptos institucionalizados... La etnografía, como rama del ensayismo moderno, destruye las connivencias que con las más reaccionarias formas de pensamiento han venido dándose desde antiguo, y hace que los problemas reales brillen con mayor luz, tal y como lo demuestra Willis. Fundamentalmente, porque no trata de asegurar la pertenencia del hombre a un orden concreto y ya establecido *per se*. Por la elástica apertura y por el elástico cierre de sus formas, evoca un mundo *en representación*. Y tal es el aspecto formal que más cultiva, y con mayor ahínco, la etnografía, el ensayismo etnográfico moderno. Tanto es así, que la retórica común al ensayo moderno puede resultar, para la etnografía, medicina de mucho más poder, aun, que las obras de Willis o de Fischer aquí citadas, y eso que se trata de obras que analizan las relaciones entre el hecho etnográfico y los condicionamientos políticos y económicos.

Son varios los ejemplos actuales de etnografía situada en la retórica moderna propia al ensayo no menos último... Al fin y al cabo, y como en otras ciencias y artes, los escritores etnográficos tienden también a agotar cuantas posibilidades se les brinden para establecer un análisis contextual menos contaminado... Citemos, casi de paso, algunos ejemplos que me parecen fundamentales: Vincent Crapanzano y su *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (1980); también su *Waiting* (1985), pues ambas obras suponen el máximo de experimentación habida hasta el presente en el campo ensayístico propio a la etnografía... El último trabajo citado, sobre todo, por cuanto usa del diálogo para «capturar» múltiples voces a fin de exponer las condiciones de vida, marcadas por su pensamiento, de los blancos habitantes de Sudáfrica, y en tal hacer desvela algunos enigmas etnográficos antes apenas tocados por cuanto se pensaba que eran cosas que únicamente concernían a lo político y a lo económico... El discurso de los blancos, reflejado tal y como se produjo ante el autor, es toda una demostración del porqué de esa su concepción de la sociedad en la que viven... Y, a la vez, una parodia de sí mismos.

Eso sí, la ensayística moderna etnográfica tiene presente en todo momento que no posee las llaves para abrir el orden cerrado impuesto; ni mucho menos para abrir un nuevo mercado de ideas... Por ejemplo, una idea común acerca de la construcción del texto

es aquella que propende a separar los significados de interpretaciones diversas a propósito de un mismo objeto de análisis, combinándolo todo con fuertes dosis de duro cientifismo... La obra de Gregory Bateson *Naven*, publicada en 1936, bien puede contemplarse en el presente, sin embargo, como un ejemplo magnífico de etnografía como ensayo moderno y global, en tanto y cuanto se dan en ella componentes behavioristas y hermenéuticos... Y es que la etnografía, como ensayo, a menudo tiende a considerarse como un prominente metacomentario que trata de enmarcar la etnografía en el mundo moderno. En general, tiende a revelarse una conciencia modernista, digámoslo así, de la escritura etnográfica en el sentido ya expuesto a lo largo de estas páginas... Y, en lo que a mí respecta, veo las experimentaciones modernistas como una tarea que debe andar por los márgenes de las vías etnográficas como materia de estrategia textual, sosteniendo como principal objeto de preocupación analítica el de la micro-macro integración textual, tal y como empezaban estas páginas.

MICHAEL M. J. FISCHER

EL ETNICISMO Y LAS ARTES POSTMODERNAS DE LA MEMORIA

I
Conclusiones y revisiones

La Historia, como celebración de la mnémesis, es un descifrar lo invisible, la geografía de lo supernatural... Tiende un puente entre el mundo de lo vivido y a lo largo de cuanto ha perdido la luz del día que debe volver. Nos trae una evocación del pasado... Y se nos aparece la memoria como creación de la inmortalidad. (JEAN-PIERRE VERNANT.)

Nuestra época no halla definición merced al triunfo de la tecnología como causa de la propia tecnología; ni se define a través del arte como causa del propio arte; ni se define por el nihilismo. Nuestra época es un mundo por nacer. La transcendencia de esta época hallará razón de ser en lo que llamaríamos epifanía de lo otro. (EMANUEL LEVINAS.)

Este escrito trata de relatar, aun de forma indirecta, dos fenómenos etnográficos propios de las décadas de los 70 y de los 80, tiempos de un florecer de lo étnico autográfico y de la fascinación académica por las teorías de lo textual, que tienden a desentrañar lo que en apariencia no es consistente, lo que en apariencia no

NOTA: Mi uso del término «postmoderno» en este ensayo se enmarca en lo que preconizase Jean-François Lyotard (1979): definición de un momento de la modernidad que se define y sitúa en contra del pasado inmediato.

es digno de estudio, lo que parece poseer un significado oculto[1]. Y sea todo ello para indagar si pueden revitalizarse nuestras propias formas de pensamiento, nuestros parámetros, para definir cómo funciona la cultura y, a partir de ello, readaptar nuestra praxis etnográfica a las formas que son propias a la crítica de la cultura... Justo como el viaje y sus informes, justo como lo etnográfico se presenta como forma de exploración del mundo «primitivo» (véase lo escrito por Pratt en este volumen), y así como la novela realista se manifiesta como método de exploración de los hábitos propios a la burguesía y a los primeros tiempos de la industrialización social, así la escritura etnográfica autobiográfica y la ficción autobiográfica también, acaso puedan ser las llaves que nos abran las posibilidades de una exploración de lo plural, de lo post-industrial y de cuanto concierne a la sociedad de este final del siglo XX.

La reciente proliferación de trabajos autobiográficos que toman el etnicismo como un puzzle parece cosa poco inmersa en el espíritu tradicional de la literatura sociológica concerniente, a la vez, al etnicismo. Trabajos como *The Woman Warrior*, publicado en 1976 por Maxime Hong Kingston, *Passage to Ararat*, publicado en 1975 por Michael Arlen, y *Migrations of the Heart*, publica-

1. Por razones de espacio sólo aludiremos periódicamente a este segundo fenómeno. Lo «oculto» es para Stephen Tyler, en el ensayo incluido en este volumen, una llave maestra que también pretende utilizar este escrito. «Diferir», según Derrida, es un término que, a la manera de concepto, trata de mostrar cómo lo metafórico, en su valor, depende de la creación de nuevos significados. Lo «superior» tiende hacia eso que Walter Benjamin tenía por «revelación», por lo que como un sedimento recubre el significado del lenguaje. Otros que han teorizado acerca de aspectos semejantes son Harold Bloom (que, como Derriba, trata de la intertextualidad) quien habla de «la ansiedad, la exigencia del influjo»; Sigmund Freud y Jacques Lacan (como semiólogos empecinados en el desbrozamiento de las dinámicas que Freud identificaba con el «alma» (para Tyler: lo «no dicho»); Wilhelm Dilthey, Clifford Geertz y Victor Turner (que en sus exploraciones buscan la simbología del significado); Hans-Georg Gadamer (que para su articulación de los significados elípticos pretende una yuxtaposición de horizontes históricos y de tradiciones culturales); Friedrich Nietzsche y Michel Foucault (que se preguntan acerca de las hegemonías, de los poderes del lenguaje); Max y Uriel Weinreich, así como Michel Serres (interesados en lo interreferencial y en lo interlingüístico). No es simple coincidencia que el interés último por autores como Freud, Nietzsche y Benjamin (sin duda como reacción ante la nueva crítica literaria surgida en los años 60, y también como reacción al parsonianismo antropológico) se nos aparezca en el presente con las luminosas luces del etnicismo autobiográfico. Es una característica de los afanes de conocimiento presentes.

do en 1983 por Marita Golden, son obras poco comprendidas en lo que tienen de prospección de la solidaridad de grupo, de los valores tradicionales, de los cambios de residencia familiar, de la movilización política y otras categorías similares de lo sociológico. Novelas que tratan de la rebelión contra la familia, de lo intermatrimonial y de la aculturación, tienen más relevancia en las concepciones sociológicas.

Lo que ofrecen trabajos nuevos como los citados es, primero, el sentido paradójico de que el etnicismo es algo reinventado y reinterpretado por cada generación y por cada individuo; algo que, a menudo, se explícita por un puzzle de lo individual, de lo que concierne a lo individual; algo sobre lo que él o ella pierde, en suma, el control. El etnicismo no es algo que pase espontáneamente de generación a generación; algo que pueda ser aprehendido y enseñado. Es, por el contrario, dinamismo puro; algo que no puede ser reprimido ni reconducido. Y que se manifiesta de manera más potente cuando no se tiene consciencia de ello... Puede, si se llega a intentar su aprehendimiento y su enseñanza posterior, devenir en simple chovinismo, en cosa estéril y superficial. Más profundamente, el etnicismo supone un enraizamiento emocional profundo que es componente básico de la identidad, y que transmite no tanto a través de un lenguaje cognoscitivo o a través de un aprendizaje (para lo cual la sociología se manifiesta harto restrictivamente) como a través de una especie de transferencia onírica propia de las prospecciones psicoanalíticas.

En segundo lugar, lo que de descubrimiento y de reinvención hay en los nuevos trabajos acerca del etnicismo es, probablemente, cosa extraña, tan extraña como ésta: ser un chino-americano no es lo mismo que ser chino en América. Y, en tal circunstancia, la verdad sea dicha, es que no hay un modelo, un patrón de comportamiento, para convertirse en chino-americano. Es cuestión de hallar una voz, o un estilo, sin embargo, en el que no se violen los componentes básicos de la identidad personal. En parte, cada proceso de asunción de una identidad étnica supone una insistencia en el pluralismo, en lo multidimensional, en el multifacético concepto del yo: uno puede tener diferentes formas, ser de distintas maneras; y ese sentido personal, esa esencia de lo personal, es crucial para la construcción de un *ethos* social amplio y pluralista.

En tercer lugar, la búsqueda, o la lucha por un sentido etnicista, por una identidad étnica, es una reinvención y un descubrimiento de una percepción a la vez ética y orientada al futuro. Aunque la búsqueda de una coherencia en ello sea cosa que se halla en

conexión directa con el pasado, el significado abstracto que de tal pasado se obtiene sirve para trazar un criterio y una ética de trabajo que permita entrever el futuro. Cada visión, por otro lado, adopta un sinfín de formas: puede ser específicamente cultural y dialéctica; puede adaptar la crítica a las formas comunes a la ideología hegemónica (como alternativa, por ejemplo, a la retórica de asimilación, al conformismo y al estilo supuestamente neutral, estilo de vida, propio de la década de los 50).

Los dos primeros ejemplos son —o suponen— informes que expresan la sorpresa del poder de cristalización que conlleva lo político. En la obra *American Immigrants in Israel* (1981), Kevin Avruch da noticia de un americano que, en 1967, vivió la causa israelí en profundidad. «Pero», dice, «al tiempo yo no sabía de dónde me venían ciertas actitudes y toda la información que poseía»... De manera muy similar, Marita Golden, entonces escolar, recuerda el asesinato de Martin Luther King:

> «Los días que siguieron a la muerte de King podía percibirse una especie de barricada, hecha a base de tensiones, que dividía a los estudiantes blancos y a los estudiantes negros. Los estudiantes negros no éramos conscientes de que, así las cosas, en pocos meses llegaríamos a repudiar por completo a nuestros amigos blancos».

Estos pasajes ilustran, me parece, una pérdida del conocimiento explícito, un sentido de lo que de más profundo hay en el individuo cuando, acaso inconscientemente, aflora a la superficie una pulsión del «id»... El «id», que en la expresión alemana original de Freud es *das*. Es, lo que subyace en el paso de la experiencia, se hace particularmente fuerte y reafirmado en el habla de los niños alemanes en su utilización del verbo intransitivo, desde lo cual desarrollan un conocimiento del género, aunque parezca paradójico, que sirve para individualizar el yo profundamente. El reconocimiento de algo que le concierne a uno resulta esencial a fin de adquirir el grado deseable de control y de consciencia, la capacidad —que se logra no sin esfuerzo— de autodefinición[2]. El etnicismo, en su manifestación contemporánea, no es una simple cuestión que se refiera, o que trate, de los procesos de grupo ni de la transición (asimilación); ni una materia que trate de las transmisiones de valores de generación a generación (socialización).

2. A propósito de los usos de Freud, véase a Bruno Bettleheim (1983).

De alguna manera, la reinvención contemporánea del etnicismo, y más exactamente de la identidad étnica, no es cosa nueva. La noción pitagórica de la memoria (que tanto fascinó a Platón) también concibe al mundo como sustancia del olvido, como apariencia superficial bajo la que yacen las más contundentes realidades. Sólo el alma que se suma en los ejercicios nemotécnicos puede atesorar el conocimiento de ese mundo. Sólo a través del ejercicio de la memoria podrá el hombre purgar los pecados de sus vidas pasadas, purificar su alma, ascender y escapar de las más obvias repeticiones[3].

Así, también, la recreación contemporánea de lo étnico se da con un ímpetu que parecería impropio de tiempos en los que el homínido ha llegado a la adquisición de una identidad en el contexto de la sociedad industrializada... Pero la visión de lo ético (celestial) bien sirve para renovar el yo, e incluso al propio grupo ético, a fin de contribuir al enriquecimiento y al poderío de esa sociedad en la que se vive; a fin de hacer que las manifestaciones de esa sociedad sean más pluralistas. En su trabajo de investigación acerca de por qué la América blanca produce biografías y la América negra autobiografías, Arnold Rampersad (1983), señala que lo autobiográfico conlleva al predicamento de una visión moral, de una relación vibrante entre el sentido del yo y el sentir a la comunidad; una apelación profética a esa comunidad espiritual, religiosa o moral, o social... En suma, lo que Hans-Georg Gadamer llama «sentimiento de tradición moral».

La ansiedad por lo étnico, que trata de investigar en las profundidades de lo desconocido, no es, sin embargo, el aspecto más interesante de la expresión cultural presente del etnicismo. Se trata, más bien, de una suerte de reflexión de carácter general acerca de los procesos inherentes a la manifestación cultural. Para la sociedad occidental, y occidental en este final de siglo, la sociedad en su conjunto bien puede ser caracterizada por un proceso de homogeneización. Homogeneización que, por otra parte, viene dada por la erosión de ciertas tradiciones particulares, por el olvido de ritos y de enraizamientos históricos. Así, los elementos culturales aparecen fragmentados; aparecen como cosa arbitraria dejada al libre albedrío de cada cual, a la elección de una forma, de un estilo de vida... Las celebraciones y los rituales, en los Estados Unidos, por ejemplo, a menudo se manifiestan de manera irónica,

3. A propósito de las nociones pitagóricas y platónicas de la memoria, véase a Jean-Pierre Vernant (1965/1983).

reflejando un gran escepticismo, un hedonismo claro y una intención diáfanamente comercial[4]. Y aún, con mayor claridad, se manifiestan como reacciones a las superficialidades de cada situación concreta. Como señalan Benjamin y Freud, si bien en distintas direcciones, el lenguaje, en sí mismo, contiene sedimentos de resonancias emocionales que se manifiestan como metáfora, conocimiento y asociaciones, a través de las cuales puede accederse a la revelación y a la explicación de la experiencia. Es más, gran cantidad de las corrientes últimas, en filosofía, y también en la crítica literaria y en la antropología, tienden a preguntarse qué es lo que más importancia tiene en el lenguaje, qué es lo que resulta obsoleto merced a los signos, qué es lo que en verdad se representa tanto de manera explícita como implícita, o mediatizada.

Lo que inicialmente parece autobiografía individualista que tiende a revelar tradiciones, recolecciones de aspectos ocultos e identificatorios (identidad) e influjos divinos contenidos en la idealización religiosa. Pueden ser, tales maneras, versiones modernas de la visión pitagórica de las artes propias a la memoria, a la mnémesis: la retrospección, así, lleva en efecto a una percepción del futuro. Y así las cosas, la crítica puede hacerse poderosa en la prospección de las retóricas comunes y contemporáneas que son propias al hálito de la dominación.

En un tiempo en el que la escritura y la recepción de lo etnográficamente escrito son cuestiones de interés y de debate entre los antropólogos (ver Marcus y Fischer, 1986), las perspectivas de un etnicismo encarnado en la literatura autobiográfica sugiere, en verdad, nuevas maneras, nuevas formas de leer y de escribir. Nuevos *tiempos, pues, para la etnografía.*

II
Diseminaciones y provocaciones

> Las palabras del poder no tienen consistencia en su exacto espíritu —en tanto se hable de cosas— sino en la diversión que las envuelva. (CHAIM NACHMAN BIALIK.)

La estrategia que basamenta este escrito tiene tres direcciones: la escucha de lo etnográfico, la atención a la crítica cultural, y la atención, también, al experimentalismo en la escritura. La pri-

4. Wilcomb E. Washburno en la edición de Victor Turner. (Ed. 1982, pág. 299.)

mera, la estrategia referida a la escucha, pugna por la atención a las diferentes voces de no menos diferentes grupos étnicos que se manifiestan a través de sus autobiografías. Y reparamos en ello, en lo autobiográfico, precisamente porque, como la etnografía misma, es cosa que tiene muchas concomitancias con todo cuanto en el presente nos concierne. La ficción autobiográfica merece ser tenida en cuenta pues las modalidades que la veracidad adopta en nuestro tiempo, en nuestra edad, no pueden quedar limitadas por más tiempo a los convencionalismos que expresa el realismo. Tal y como asegura Murray Baumgarten, desde la distorsión lingüística auspiciada por el nazismo y por el estalinismo, así como por otras formas de doble intención propias al siglo XX, incluido el lenguaje oficialista de los Estados Unidos de América, «el realismo como generador de lenguaje no es ya de recibo». En contra: «El montaje surrealista, el colaje cubista, y la parábola existencialista, son las únicas posibilidades expresivas reales, apropiadas...» (1982, pág. 117). Más aún: los convencionalismos del realismo, especialmente como parte integrante de la etnografía, contienen esencia y se hacen coherentes sólo en virtud de la metáfora (véase lo escrito por Clifford en este libro). La «indirección» (véase la cita a Bialik de más arriba) resulta inherente al uso del lenguaje y bien puede explorar conscientemente, más que ignorarlo, lo que en el fondo de toda palabra subyace. Durante las dos décadas pasadas el etnicismo autobiográfico ha producido brillantes exploraciones tendentes a redescubrir los orígenes de la lengua, los manantiales de donde brota, y a partir de ahí la naturaleza de la realidad moderna.

Pensando acerca de cómo leer, de cómo analizar y de cómo interpretar los textos autobiográficos contemporáneos, se me ocurre que la exploración etnicista es una especie de espejo bifocal que en todo caso forma parte de la racionalización antropológica: viendo a los otros contra, o, mejor dicho, en contraste con nuestro propio bagaje, y viendo nuestro propio bagaje en contraste con los otros. La yuxtaposición de costumbres y hábitos de otros roles y de otros mores, es el fundamento para ese criticismo cultural auspiciado por la antropología. Tal bifocalidad, o reciprocidad de perspectivas, ha ido convirtiéndose en algo de capital importancia en un mundo de crecimiento y desarrollo interdependiente que se da entre las sociedades: miembros de culturas descritas, merced al texto, ayudan a que se incremente el caudal crítico del lector de lo «primitivo» o de lo «exótico»; no pueden usarse esos términos, en el presente, impunemente: las audiencias, ya, son múlti-

ples. La bifocalidad a que aludíamos, yendo más lejos, tiene como virtud el establecimiento valorativo de dos o más culturas que, además de yuxtaponerse, ejercen los términos comparativos en búsqueda de complementación. Y la exitosa comparación entre culturas requiere múltiples ángulos a comparar[5]. Sólo así podrá evocarse un sentimiento inspirador desde el que evocar el universo de culturas en que nos hallamos envueltos (véase lo escrito por Marcus en este libro). Las culturas, y las «etnicidades», como conjuntos, nos son en el presente, y en virtud de lo anteriormente expuesto, más familiares, y más comprensibles, que un simple árbol genealógico.

Lo étnico, y el etnógrafo, así como la avanzada cultural derivada del estudio, buscan en lo otro la clarificación del propio yo a través de la investigación. Uno piensa, quizás, en el gran estudioso del Islam y a la vez místico católico Louis Massignon, quien usa del sufismo como método de aproximación a sus propios dilemas, inmerso como se ve en un mundo postcristiano y antimístico. Los ejemplos, en esto, pueden ser múltiples. Entre los más sensibles, entre los mejores antropólogos, entre las mejores obras antropológicas, son muchas las prospecciones personales de este tipo que se dan, si bien suelen presentarse como un subtexto y no como parte fundamental, como cuerpo teórico que exprese la aprehensión de un conocimiento explícito. Cabe pensar, a este respecto, en la asociación que hace Victor Turner entre su fascinación por el ritual ndembu y sus símbolos y el catolicismo; o en Stanley Tambiah y su trabajo acerca del budismo en Tailandia, trabajo que, en contra de todo cuando en Occidente se ha escrito acerca del budismo, lo toma como una fuerza política potente y dinámica que se manifiesta con singular virulencia en Sri-Lanka; y cabe pensar, incluso, en Lévi-Strauss, cuyos trabajos acerca de la mitología de los indios de América bien pueden entenderse como una expiación, como una palinodia por un mundo destruido en paralelo a la creación del Talmud, lo cual permite un uso regeneracionista de lo aprehendido, que puede servir al juicio y al conocimiento de las generaciones venideras[6]. De todas formas, no todos los

---

5. Tal fue el tema central de una conferencia organizada por M.C. Bateson en Coolfont, Virginia, en junio de 1984, bajo los auspicios de la Wenner-Gren Foundation, The Smithsonian Institution y The Georgetown University Center for Intercultural Studies.

6. El Talmud examina con minuciosidad el papel del templo, su función, cosa sometida a revisión constante durante el tiempo en que fue escrito el

aprehendimientos han de ser forzosamente etnicistas o religiosos: Steven Feld, en sus trabajos acerca de la estética kaluli, utiliza sus conocimientos multidisciplinarios y propiamente académicos para, desde fuera, desde la posición del mero observador, llegar a la raíz espiritual de cuanto ante sus ojos acontece. Y es capaz no sólo de procurarnos una descripción convincente sino —cosa de suma importancia— todo un aparato crítico[7] que confiere al lector un buen conjunto de herramientas conceptuales con las que desbrozar aquello que de sensorial y de cognoscitivo hay en lo que estudia, y que tan distinto a nuestro mundo resulta.

Quiero ser muy claro en un aspecto: no abogo por un reduccionismo de la lectura etnográfica en aras de las biografías debidas a los autores de textos etnográficos. Bien es cierto que los profesionales de estos asuntos bien pueden ajustar sus lecturas de textos etnográficos al conocimiento que de los propios escritores tengan. Ello, ciertamente, enriquece e informa en mayor medida su lectura. Y ofrece al lector significados tácitos y perspectivas implícitas que previamente han informado el hacer del escritor para, como gustaba decir Platón, llegar a un texto muerto que a su vez tienda a la plenitud de la vida[8]. Pero en el caso que concierna a lectores poco avisados, eventuales o nada sofisticados, la lectura, en

---

Talmud. La transformación de lo que fueron reglas rituales en herramientas de argumentación y dialécticas fue pareja a tal estado de cosas. Así, Lévi-Strauss ha tratado de recopilar mitos, muchos de los cuales no tuvieron más influjo que el del contexto original; eso sí, en su recopilación, en su explicitación, tales mitos llegaron a convertirse en motivo de discusión intelectual y de desarrollo cultural (consúltese a Handleman, 1982)... Nadie, empero, es capaz de analizar, a partir de un incidente simple, de una figura simbólica o de las variantes de los mitos, el desarrollo, la revelación simbólica de los propios mitos, o de ignorar la función del mito como manifestación concreta de un lenguaje con sus reglas de sintaxis y con los significados generados sistemáticamente a través de los contrastes de incidentes, caracteres y símbolos.

7. El análisis de Feld va del análisis textual de un poema construido a propósito de la llamada de un niño abandonado, al análisis de las tipologías kaluli; un análisis retórico basado en el canto de los pájaros propio al rito gisaro en su traslación a la palabra poética... También tiende al análisis teórico de la música, en cuyas estructuras sonoras hay metáforas increíbles relacionadas con el movimiento, con el rumor de las aguas... La música kaluli, su poesía, su estética y su epistemología en general, vienen dadas por un marcado contraste con la epistemología occidental que da trato de favor a lo percibido merced a la facultad de ver (consúltese, también, a Tyler, 1984).

8. Véase *Phaedrus*, de Platón, y el comentario que, a su propósito, hace Derrida en sus *Disseminations*.

términos de lo biográfico y referido al propio autor, puede resultar absolutamente destructiva expulsándolo del texto más que enriqueciéndolo con eso que se ha escrito. Lo que me gustaría sugerir es una lectura de lo etnográfico como —lo repito— yuxtaposición de dos o de más culturas, de dos o de más tradiciones, atentas en su exposición tanto a la lectura como a la construcción de vías en las cuales esa buscada yuxtaposición etnográfica, yuxtaposición de tradiciones culturales, funcionen tanto a un nivel consciente como inconsciente. Para la deseada búsqueda, prospección en otras tradiciones, como quizás sea el ejemplo de Golden en Nigeria, o mi propio caso referido al Irán, bien puede valer la exploración en el pasado propio, en lo concerniente a uno mismo y que en apariencia ha desaparecido, volatilizándose, para siempre... Pues uno precisa de auténticos anclajes desde los cuales esperar la llegada de múltiples fuerzas capaces de arrastrarte, de tirar de ti (tirar de un lado el yo y de otro eso, el «otro»), lo cual genera una rica curiosidad, una simpatía con las fuerzas en tensión por analizar en detalle la lógica de los fenómenos culturales, la lógica con que tales fenómenos se manifiestan... Al tiempo, necesita uno revisar de continuo, y contraponer, desde una perspectiva asaz crítica, la asimilación de lo otro por parte del yo en busca de lo que en puridad de criterios es similar o es diferente. O sea, que debe uno ejercer la comparación en un estricto convencimiento del valor propio al contraste, a lo dual... Una tercera, una cuarta, y hasta una quinta comparación, envuelve, inevitablemente, multidimensionalidades; un sentido de percepción que nos sugiere la existencia de todo un universo de significados... En las autobiografías referidas al trabajo etnicista, el intento de búsqueda de una alternativa identifica la propia técnica con el aprehendimiento de lo multidimensional. Y ello es todo un valor de primera categoría.

La estrategia de la que parte este escrito se ha basado, por cierto, en la yuxtaposición de una serie de conjuntos que a su vez contienen escritos de carácter autobiográfico, los cuales son, en unos casos armenios-americanos, chino-americanos en otros, y afro-americanos, mexico-americanos y americanos nativos por lo demás. La idea fundamental es la de toparse con múltiples voces que hablen por sí mismas, dejando mi propia voz de autor muda, marginalizada, reducida al simple comentario... Mientras ello acontezca de veras el lector escuchará las versiones originales y directas. El texto, pues, no estará herméticamente sellado. De forma paralela, los escritos devenidos de mi propia tradición etni-

cista, se evocan sólo en las introducciones y en las conclusiones, como puntos simples de contacto, de unión entre una materia y otra, evitando lo que avisa Tzevtan Todorov cuando dice: «La tentación de reproducir las voces *tal y como son,* es decir, mostrándose al margen de la propia presencia, convierten al otro, al que habla, a ése cuya voz queremos mostrar pura, en simple marioneta...» (1982/1984, pág. 250-251).

Lo que aparece como conclusión no es simplemente un proceso paralelo y multidireccional que opera a lo largo de las identidades étnicas americanas, sino un sentido de que tales etnicidades constituyen únicamente una familia de influjos que el etnicismo no puede reducir a la identificación propia del sociologismo funcional. El etnicismo, no en vano, es un proceso imparable de interacciones y de referencias múltiples entre dos o más tradiciones culturales. Ese dinamismo del conocimiento intercultural renueva los valores humanos. Y la memoria etnicista, aquí, se orienta al futuro si bien toma como poso un luminoso pasado.

Si son múltiples las voces amasijadas en este experimento, espero, también, que sean múltiples los lectores capaces de escucharlas, de sentirlas... Mediante la invocación de discursos propios a un número considerable de grupos distintos, compondremos una sinfonía absolutamente polifónica, colorista y llena de matices... El discurso que es inherente al texto no queda lastrado, así, por una huera retórica profesional o por un autoritarismo academicista que desprecie la expresión de voces no profesionales... Al tiempo, los miembros de esas culturas diferentes, que se manifiestan de viva voz, componen un etnicismo discursivo digno de pertenecer al estudio comparativo de lo antropológico. Aunque no se pretenda la simple protesta, en los términos por ellos verbalizables, en su propia retórica, sino que se dirija el discurso a la concepción de un todo intuitivo del que mane el conocimiento ulterior.

Finalmente, la habilidad, la verosimilitud de los textos, será debida —de darse— al espíritu de crítica cultural que anima este escrito, sin estereotipos distorsionadores propios a la categorización cultural tan común en modelos etnográficos tenidos por importantísimos... No hay una acusación tan grande contra el racismo americano como la que se contiene en el «Beneath the Underdog», de Charlie Mingus; o en el «A Trip Through the Mind Jail», de Raúl Salinas; o en los agrios escritos de Frank Chin; o en los traumatizados retratos que nos ofrecen autores como James Welch o como Gerald Vizenor... Ninguno de ellos, sin embargo, se refiere únicamente al opresor; ni se dirige a la exposición

de los agravios sufridos... Más bien, y mediante el análisis de la opresión, versan acerca de la puridad de unas identidades culturales concretas, de mundos diferentes... Evocan culturas emergentes y hasta permeables por entre los resquicios de la opresión (véase lo escrito en el presente volumen por Tyler). Una de las razones por las que tales escritos muestran un cierto desprecio hacia las técnicas —y su capacidad de convicción— textuales es la de que la autoconsciencia, ejercida como transferencia, como traslación de lo onírico, como historia hablada, construye una yuxtaposición dialéctica de identidades/tradiciones/culturas, desde la que se ejerce el discurso, humorístico también, contra la hegemonía cultural... La jerga propia a esas culturas urbanas, por lo demás, ilustra bien a las claras la intertextualidad, lo multirreferencial, las modalidades interlingüísticas... o conocimiento postmoderno. En un nivel práctico, cada influjo autoconsciente, cada técnica de virtuosismo experimental bien puede coadyuvar a una revigorización de la literatura etnográfica que complemente y llene los espacios que la antropología destina a la crítica cultural: efectuando nuestros trabajos, también, como construcciones socioculturales ejercitaremos, de paso, una responsabilidad mayor, la cual ha de presidir nuestras investigaciones.

En el diseño de este trabajo —previo, naturalmente, a la materialización del escrito— las cinco fuentes (etnicistas) propias a la etnicidad autobiográfica ofrecen secciones claramente diferenciadas. Así pretendo sugerir algo que determine el rango de la trayectoria histórica de la escritura etnográfica inmersa en cada todo étnico... Esa organización del trabajo, me parece, organización que trata de los descubrimientos etnográficos, resulta menos dolosa para el lector. En el presente diseño he pretendido dar la vuelta a ese constreñimiento hierático: cada sección, en su escritura, contiene una intención táctica. Y hablo del etnicismo como división de la propia etnicidad porque en ello hay ciertas conexiones entre las experiencias particulares de los grupos étnicos y las técnicas usadas para aprehender, para revelar o exorcizar esas experiencias. Lo que no quiere decir que cualquier táctica o técnica sea susceptible de ser usada exclusivamente por escritores dedicados a una vertiente restringida de lo étnico. (Muy por el contrario: todas estas técnicas deben formar parte del bagaje común a escritores de todas las parcelas que componen lo etnográfico.) Sin embargo, una organización del trabajo basada en la simple técnica puede poner en peligro el sentido de dimensión histórica que cada escritu-

ra enmarcada en la tradición etnográfica debe tener[9]. Una simple organización basada en la técnica puede, también, reducir lo polifónico a un mero argumento unívoco.

Entre los elementos de textura (aparte del estilo, de las técnicas múltiples y de los diálogos con los predecesores en la investigación) se dan exploraciones comunes a la perspectiva psicoanalítica y al feminismo... Ello, sin duda, rompe el grado en el que los autobiógrafos contemporáneos desprecian el psicoanálisis y el lenguaje que le es propio y que provee de buena lógica, no obstante, para describir ciertos modelos y procesos en donde lo etnicista pasa a formar parte. Cualquier cosa, por poco innovadora que parezca, puede ser un camino. La herencia cultural a menudo forma parte de una suerte de imaginería paternal o materna. Los patrones que rigen el comportamiento infantil, después de todo, son aquellos patrones adultos que se complementan de manera reactiva. Una forma etnográfica pura de inquirir si los géneros sexuales, y sus roles correspondientes, pasan a formar parte del debate, y cómo lo hacen, consiste en prestar atención a los autores sean del género masculino o sean del género femenino; es decir, posean una imaginería masculina o femenina.

Así partimos del dolor propio al silencio para llegar a la sabiduría que brinda la risa.

---

9. Por ejemplo, la escritura amerindia halla influjos en una antañona tradición filosófica, mítica y simplemente humorística, vehiculada a través de figuras plenas de sarcasmo. La escritura autobiográfica negra tiene también una larga y provechosa tradición. Siguiendo su pista, puede establecerse que deriva de los esclavos negros llevados a América desde el Oeste de África. Más recientemente, ya en la modernidad, las autobiografías negras contribuyen a la categorización de las reivindicaciones negras, en aras de los derechos civiles, habidas a raíz de la II guerra mundial. Tal movimiento, por lo demás, se basa en obras como *Invisible Man* (1952), de Ralph Ellison; *Manchild in the Promised Land* (1965), de Claude Brown; *I Know Why the Caged Bird Sings* (1969), de Maya Angelou; *The Autobiography of Malcolm X* (1973), de Alex Haley; *Soul on Ice* (1968), de Eldridge Cleaver... La escritura chino-americana (como la méxico-americana) ha generado diferentes reacciones de clase. Algunos escritores chino-americanos, cuyas familias no trabajaron en el ferrocarril, han contribuido, sin embargo, al estereotipo etnicista criticando, paradójicamente, lo que consideran estereotipo en la obra de Kingston. Escritores como Frank Chin y Jeffrey Paul Chan también han criticado a Kingston por el exceso de exotismo que, según ellos, rezuma su obra. La acusan de no crear una visión alternativa (Kim, 1982).

Transferencia

Mis antepasados me hablaban
de galantes
mitos.

Cada una de sus palabras era un enigma
cada sueño
una herencia perdida.

En días soleados
yo enterraba
las palabras.

Pero ellas echaban raíces
que eran espirales en torno
a las olvidadas sintaxis.

A la primavera siguiente
brotó un anecdotario
completo que seguiría
renovándose.

(DIANA DER HOVANESSIAN. *Learning an Ancestral Tongue*[10].)

La obra de Michael Arlen *Passage to Ararat*, publicada en 1975, es un texto arquetípico para mostrar cuáles son los desarrollos, los despliegues «transferenciales» de los mecanismos etnicistas, así como para definir términos con un «id» fuerte que determine las propias experiencias del yo. Aquí, lo crucial es la conquista de esa ansiedad que se manifiesta a través de la repetición de patrones de comportamiento y que no puede articularse merced a un lenguaje racional. La analogía, aquí, se ensambla con el tercer modo propio a la terapia psicoanalítica: lo cognoscitivo, lo racional, lo devenido de la investigación consciente; la traslación de lo onírico a lo verbalizado, a lo textualizado (incluso introduciendo distorsiones derivadas de la mediatización idiomática); y la transferencia,

10. Clara comparación de los fragmentos de William Saroyan a propósito de los escritos de su padre, comparación entre el papel y la seda que inspira sus imaginaciones *(Here Comes There Goes You Know Who)*.

en la cual no se produce el texto, actúa, más bien, como una repetición en pos de ese análisis del comportamiento y de los patrones previamente establecidos en aras de un significado prioritario.

La ansiedad etnicista de Michael Arlen comienza a despertarse ante el silencio de su padre acerca de su pasado armenio. Para preservar a sus hijos del conocimiento de un pasado duro y difícil, a menudo crean los padres un vacío en torno al hijo, vacío en el que no puede ahondar, en busca de un significado, en busca de una identidad en este caso, el niño. Arlen dice que no tenía experiencias comunes con su familia a excepción de la comida festiva que de vez en vez se daban en el Golden Horde Restaurant, local favorito, por cierto, de William Saroyan. Así, el silencio del padre adquiere características dramáticas, de ambivalencia, mas llenas de intención en las valoraciones que el hijo hacía de ellas: el padre pretendía por todos los medios parecer anglosajón, había cambiado de nombre y no escribía ni hablaba acerca de los armenios. Se había casado con una exiliada (greco-americana). Consiguió lo que en principio parecía un trabajo digno: con el productor cinematográfico Louis Mayer, que, en la primera entrevista, le preguntó acerca de lo que podía hacer. Dijo que Sam Goldwyn le había propuesto entrenar caballos de carreras. Mayer: «¿Cuántos te ofreció?». El Señor Arlen: «No mucho». Mayer: «¿Unos 1.500 $ por treinta semanas?». Arlen: «Entonces lo hubiera aceptado?».

Para Michael Arlen no hay, en su niñez, más contacto con su esencia armenia que las comidas en el Golden Horse Restaurant. Y la relación que establece con su padre es de pura ambivalencia. Así estructura su texto —en el comienzo, a la mitad y en su final— con la imaginería paterna. Comienza:

> «Tenía gran curiosidad por saber cosas acerca de mi ascendencia armenia. Y eso me hacía sufrir... ¿Por qué sufría? ¿A qué tenía miedo? Probablemente a que ello, en comparación con lo que era mi vida, resultase peyorativo. Y acabé odiando a mi padre a causa de mi propio temor... Aunque también le amaba... Era mi padre. Mas al tiempo le tenía miedo. Algo se interponía entre nosotros. Algo que impedía nuestra comunicación... Éramos absolutamente extraños» (1975, pág. 7).

Arlen describe esa su ambivalencia (paralela a la de su padre): el temor de que su camuflaje fuera descubierto, temor de que

se descubriera su disfraz angloamericano (terror por sí mismo cuando vio cómo un muchacho judío era golpeado; cuando oyó decir a un muchacho escocés que Arlen no podía ser un apellido inglés). Temor, por otro lado, a formar parte de la comunidad armenia, que se traducía en la imposibilidad de leer nada que se refiriese a la masacre de armenios a manos de los otomanos[11].

Para exorcizar tal ansiedad, Arlen visitó la Unión Soviética; y en concreto la Armenia Soviética. Volvió la ambivalencia primera: incapacidad de sentir algo ante los monumentos; desagrado ante las explicaciones que acerca de los armenios daban en su condición de turista americano... Y de vez en vez, una suerte de reconocimiento de sí mismo entre aquellos armenios a los que conocía... Arlen llega a despertar la irritabilidad de su guía cuando le pregunta el porqué de la sumisión armenia ante los otomanos. El guía le acusa de intentar desacreditar al padre —«la tierra del padre y el padre son una misma cosa» (1975, pág. 98)—. Y dice Arlen: «Entonces Sarkis, el guía, tomó mis manos entre las suyas y pude ver que lloraba».

Así recuerda, evoca Arlen, la cara de su padre: «Ojos ardientes en un rostro impasible». Y añade que la intención de vivir como un armenio podía volverle loco[12]. Su padre había intentado mantenerlo al margen de todo conocimiento del duro pasado sufrido por la familia, pero lentamente Michael Arlen iba recomponiendo las piezas de ese pasado merced a cosas, aparentemente insignificantes, que al padre se le escapaban «con severidad e intensidad». Arlen especula acerca de los efectos causados por siglos de opresión y por la misma reacción del pueblo armenio ante esa opresión; la clásica dinámica, en palabras de Margaret Bedrosian, que hacía exclamar al ministro Talaat Bey: «Hemos intentado por todos los medios aproximarnos una y otra vez, de forma que no puedan hacerse distinciones entre el armenio inocente y el armenio culpable, pero ello, en lo ulterior, resulta imposible por cuanto los que hoy son inocentes mañana pueden ser culpables» (Bedrosian, 1982; pág. 234). Cada rodeo conduce, irremisiblemente, a la interiorización: «Sus ojos (en el retrato) parecían mirarle ardiendo... Ojos ardientes en un rostro helado... libre expresión de sí mismo, de su cara —ojos que ningún hombre hubiera podido controlar— y resolvió aferrar con sus dedos la taza de café» (Ar-

11. Comparación que hace Saroyan con la cólera de su padre.

12. Comparación cómica con lo que expresa, a propósito de su padre, Saroyan.

len). Cada rodeo de cuantos da Arlen parecen pretender la conducción hacia las artes de la miniaturización, más que como forma de expresión creativa como gesto obsesivo, como esfuerzo por hacerse invisible.

La ansiedad confrontada, la exploración en búsqueda de un diagnóstico... Así, concluye el libro volviendo de nuevo a contemplar la figura del padre. Michael Arlen reescribe los ansiosos sueños de su padre en busca de la ansiada liberación, del exorcismo: es decir, no para desbrozar cuanto de armenio había en él. Y así refleja Arlen que él, Michael, no tardará en soñar tan frecuentemente como su propio padre (ahí queda exorcizado el pasaje del Ararat). Y quiere hacer de su padre un hombre tan libre como lo soñara.

El texto de Arlen, en definitiva, y a través de una prospección en los mecanismos que regulan lo autoconsciente[13], describe con exactitud la ansiedad propia del etnicismo definido como forma de aproximación al pasado para establecer la propia identidad, lo cual no quiere decir que tal deba ser tarea únicamente devenida de la experiencia propia... Ello hace que uno pierda el control sobre su propia esencia: Un principio histórico: Una experiencia personal jamás puede contener, en sí, la expresión necesaria y precisa de la misma, si no quiere caer en la redundancia, en la vacua repetición[14]. Pero Arlen acaba despertando de su sueño por culpa de una nota disonante. Se pretende historia en la que fundamentar una paz y una seguridad: «¡Qué extraño me resulta el pasado! Cuando uno lo pretende no hace sino toparse con su propio pasado, con una persona —uno mismo— que te dice ¡Eres tú!». La ansiedad, viene a decirnos, revive merced al establecimiento de un continuismo basado en el silencio, en un hacer tan imparable como apenas perceptible... Quizás, en su texto, falten alusiones precisas a su madre, mujer griego-americana.

Michael Arlen es una de las más autorizadas voces de la presente literatura armenia, algunas de las cuales ha revisado en una disertación reciente Margaret Bedrosian. El tema referido al puzzle, a las paternidades oscuras, es uno de los más recurrentes de esa literatura; la imaginería materna, sin embargo, bien podría ser

13. «¿Qué pude hacer uno para elaborar cualquier historia? Utilizo la palabra 'hacer' en el sentido de *actuar*... o de *recrear*...»

14. El escritor Michael Arlen; su padre, el escritor; el padre como inmigrante en América, como guía en la Armenia Soviética... La herencia armenia en general.

igualmente fuerte[15]. Haciendo uso de otro medio expresivo, el pintor Arshile Gorky utiliza imágenes de su madre. Gorky, nacido en 1904 y con el nombre de Vosdanig Adoian, descendiente de una familia de religiosos, fue un superviviente de las masacres, hijo de mujer que murió a los treinta y nueve años de hambre pues se quitaba los bocados para que a sus hijos no les faltase el alimento. Escogió como pintor los nombres de Gorky (amargo) y de Achilles (Aquiles) como en un afán de señalar cuáles habían sido las batallas que le dejaran huellas indelebles, que le llevaran a la materialización de su obra. El abstracto y el expresionismo fueron desde un principio, para él, simples técnicas que nada tenían que ver con los impulsos de su inconsciente autónomo; y fueron tales técnicas, en suma, meras armas para obviar, para enmascarar su ser verdaderamente vulnerable. Durante la Segunda Guerra Mundial fue invitado a un curso de camuflaje: «Una epidemia de destrucción corroe al mundo en el presente. La mente del hombre civilizado se halla paralizada. El enemigo podrá destruir, sin embargo, sólo aquello que contempla. Confundirlo y paralizar sus acciones son los propósitos del camuflaje» (recogido por Bedrosian, 1982; pág. 355). Sus pinturas trabajan una vez y otra sobre imágenes conocidas: su madre, la villa natal junto al Lago Van, el jardín de la casa familiar, el árbol al que acudían los lugareños para hacer peticiones a los Cielos... Y el lema que informaba sus pinturas era igualmente claro: «Desde nuestra experiencia de armenios crearé nuevas formas con las que incendiar los pensamientos y acariciar los corazones».

La transferencia, las nuevas formas y las repeticiones sobre una misma distorsión son los mecanismos a través de los cuales se genera el etnicismo. Ello, también, da pie a otras tácticas posibles en las que basar la escritura. Y en la más reciente etnografía cabe representar tres usos de la transferencia y de la repetición (hablamos de la escritura etnográfica). Primera, la debida al descubrimiento de la elucción psicológica de los patrones de la transferencia propios a las herramientas de la etnografía, tal y como acontece en los trabajos de Gananath Obeyesekere (1981) en los cuales cada patrón genera sistemáticamente nuevas formas sociales. Se-

15. Véanse, por ejemplo, los dos breves poemas de David Kherdian acerca de un viejo («Dedeh Dedeh») y acerca de una vieja («Sparrow»), como representaciones de un pasado armenio reproducido por Bedrosian (1982).

gundo, se da también el análisis del cambio inducido por la repetición que indefectiblemente lleva a las distorsiones. Las valoraciones ya clásicas que Marx hace de la Revolución Francesa y de su dinámica cultural, tomándolas como una suerte de reescritura de la República romana, bien pueden ser un modelo[16]. Un libro reciente de Marshall Sahlins acerca de los viajes del Capitán Cook y de su influjo en los cambios estructurales de la sociedad hawaiana, opera en idéntico sentido: la repetición, o reproducción, de hábitos culturales lleva a la distorsión de los mismos, a la inversión, a la transformación... Y en tercer lugar, quizás como la forma más inquietante, se nos aparece la obra de Vincent Crapanzano *Tuhami* (1980), en tanto que muestra cómo la dinámica auspiciada por sus entrevistas cara a cara con los tuhami supone una mutua transferencia, si bien los tuhami colocan al etnógrafo en la incómoda posición del sacerdote o del curandero. Sugiere Crapanzano que muchas de las situaciones etnográficas se dan gracias a una ambigüedad: los informantes presentan y revisten sus informaciones como si el antropólogo fuera un agente gubernamental, un médico o cualquier cosa semejante; el antropólogo, pues, queda *situado* en una posición que constriñe sus actos, que llega a condicionar su trabajo; y no es de extrañar que, desde tal posición, adjudique roles a sus informantes. En otras palabras, el emerger del conocimiento etnográfico no es, únicamente, la creación de una identidad étnica. Hace hincapié en ello Crapanzano en un artículo y reportaje a propósito de un caso de posesión, en el que entrevista al esposo, Muhammad, y en el que la esposa de Crapanzano entrevista a la esposa de éste, Dawia[17]. No sólo la pareja da versiones distintas acerca del caso de posesión de que se trata, sino que tales versiones dependen, a la vez, de la versión que cada uno de sus interlocutores hace... Acaso se trate de una moderada rivalidad entre los dos etnógrafos. Merced al reconocimiento de cada una de tales dinámicas, en el acopio de la información los informantes de los antropólogos aparecen los informantes imbuidos de un rol mucho más activo, lo que nos hace ver de qué manera nuestro conocimiento se basa en la acción de los otros. Nuestro conocimiento, pues, deviene en cosa menos objetiva de lo pensado; en cosa mediatizada por el juego de intereses humanos puestos en negociación; en una situación para la cual debe el investigador de campo poner en juego toda su honestidad,

16. Véase el prefacio de *El Décimo-octavo Brumario de Napoleón Bonaparte.*

17. «Muhammad and Dawia», de V. Crapanzano y V. Garrison (1977).

toda su ética científica (en el sentido en que lo expresa Tyler en este volumen).

El trabajo de la ensoñación

Maxine Hong Kingston, en su obra *The Woman Warrior*, publicada en 1975, nos ofrece un texto arquetípico con el que comparar el proceso étnico con la traslación de los procesos oníricos. Justo como un sueño necesita de interpretación, de traslación al texto o a un discurso verbal linealizado con que hacerlo comprensible a quien no posea una capacidad de imaginería suficiente, Kingston, en su obra, desarrolla una serie de fragmentos de historias tradicionales, de mitos, de costumbres impuestas por los patrones culturales, pero que no han sido suficientemente explicadas si bien han sido asimiladas, integradas por el individuo desde su niñez. Este proceso de integración resulta análogo a la experiencia devenida de la terapia psicoanalista, en la que debe trasladarse una imaginería onírica a un discurso verbal, de modo y manera que tanto el psicoanalista como el paciente puedan interpretarlo. El proceso de articulación de lo que significa ser chino-americano, para Kingston, es, ni más ni menos, el proceso de creación de un texto que pueda ser, de igual manera, contestado y tenido por coherente.

El primer fragmento, «Ningún nombre de mujer», es un cuento que versa acerca de cómo la hermana del padre, que ha concebido un hijo ilegítimo, es obligada por los pobladores del villorrio a parir en una zahúrda y luego a suicidarse. La historia, dice Kingston, le fue referida a un conjunto de jóvenes («ahora que empezáis a menstruar»), pero esas jóvenes, nacidas americanas, podían establecer puntos de inflexión en la realidad; podían distinguir, del conjunto, lo que era propio de una condición familiar común a los chinos pobres. La historia, tan oscura, forzó a Kingston a considerar una posible interpretación alternativa: la mujer (figura de la obediencia femenina) o lo que ella interpreta, el rol que le corresponde desde que se casa en América hasta que vuelve a su aldea natal, a la casa de la familia de su marido. La mujer deviene en alegoría de las propias luchas internas que sufriera Kingston en su adolescencia: toda joven deseaba resultar atractiva al otro sexo, mas de manera selectiva: ¿cómo hacer que un chino se fije en mí, pero no un caucasiano, ni un negro, ni un japonés? Explotan las contradicciones, las ambigüedades: la mujer, por supuesto, es una figura devaluada en la sociedad china. Y con res-

pecto al caso narrado por Kingston, seguramente el padre, que no había tenido más que hijos, veía en su hermana, también, a una hija; y en consecuencia, y por amarla profundamente, no pudo aceptar su rebeldía.

Las ambigüedades inherentes al rol de la mujer aparecen mejor explicadas en el fragmento titulado «El tigre blanco». Kingston, que fue nacida y educada en su primera infancia para ser mujer y esclava, oye la canción de la mujer guerrera —una variante del mito de la gran Nishan Shaman y de su leyenda—[18] que vengó a su familia como si fuera un hombre. La historia de Fa Mu Lan, la mujer guerrera, trata de cómo ella asciende a los cielos desde las montañas y allí, entre las nubes, aprende de los espíritus y de las fuerzas físicas de la naturaleza a ser una guerrera. A la edad de veintidós años lo consigue. Para Kingston, el paralelo se establece en tanto y cuanto una mujer china, desde su sociedad, escapa para integrarse en la sociedad americana en donde se convierte en una persona fuerte y con derechos. Como Fa Mu Lan, se siente desplazada pero en trance de fortalecerse para retornar a su comunidad y transformarla.

«Shaman», por otra parte, es un fragmento en el que Kingston habla de las historias de fantasmas que le contaba su madre allí, en la lavandería que la familia puso en América. Cuentos de héroes que podían comer cualquier cosa y en grandes cantidades («el Emperador comía la gran joroba de un dromedario púrpura... ¡Comer! ¡Comer! Mi madre parecía poner el sangriento pastel encima de la mesa»). Historias, también, en las que se hablaba de los horrores de la guerra. Su madre, en definitiva, era mujer de cierta instrucción; poseía un diploma escolar y sabía bien cómo recitar genealogías heroicas con las que apaciguar los alterados espíritus de sus hijos, turbados por una pesadilla o por la visión de una película de terror. Pero todo poder, devenido de la genealogía familiar, era represivo («los chinos no deben reírse ante los fotógrafos») y regresivo (cada vez que Kingston volvía a su casa, caía en el temor a los fantasmas, sufría pesadillas relacionadas con guerras en el aire y caía en una suerte de letargo enfermizo).

Estas y otras historietas del libro, y el que le resulta complementario, *Chinamen,* muestran bien a las claras cómo tales cuentos pueden ejercer un poderoso influjo a través de generaciones; y

---

18. A propósito de tal leyenda véase lo escrito por Stephen Durant (1979). En la historia manchú, la resolución con que una mujer deviene en poderosa chamán se torna en ley. Es, según la versión de Kingston, una resolución necesaria.

cómo, de paso, con el devenir de las generaciones son reinventados, integrados, situados en cada contexto... Una parte del contexto fragmentario de las historietas, es el de las costumbres no desveladas, no interpretadas; el de la paranoia china con respecto a los que no son chinos, así como el de una suerte de secretismo acerca de los orígenes propios, como tácticas de supervivencia que los inmigrantes desarrollan como forma defensiva ante el rechazo discriminatorio de la policía norteamericana encargada de cuanto concierne a la inmigración de los asiáticos. La gente, así, cambia sus nombres, miente acerca de sus edades y condiciones de su arribar al país. Todo ello, a la postre, resulta extraño a sus hijos, que son a medias norteamericanos y a medias chinos... Y los no chinos devienen en fantasmas... Si bien, para ellos, para los niños chino-americanos, los fantasmas suponen la herencia de un pasado pretendidamente esplendoroso.

«El trabajo de la ensoñación» puede ser tanto prospectivo como retrospectivo: pueden ser tanto ensoñaciones en estado de vigilia como búsqueda en pasadas experiencias históricas... Frank Chin, Jeffrey Paul Chan y Shawn Hsu Wong, tan apropiadamente como Kingston, utilizan los dilemas propios a los hombres chino-americanos. Kingston, en «El tigre blanco», habla de la necesidad de salir del «Chinatown» a fin de cambiar, de recubrir, de transformar la propia identidad. La tarea estriba en cómo construir o hallar, simplemente, imágenes que no sean ni chinas ni americanas. Mas tampoco hay un modelo claro, explícito, que demuestre cómo se es chino-americano. Ser chino-americano no es más que un proyecto exploratorio, una manera de buscar una voz y un estilo. Y entre las tácticas de exploración que hacen para ser americanos, no es de menor importancia ésa merced a la cual el hombre acaba demostrando una fuerte agresividad sexual.

Tal proyecto resulta doblemente importante para los escritores: primero, porque en ello buscan una autodefinición personal; y segundo porque contribuyen con sus investigaciones a superar los tópicos más comunes acerca de la idiosincrasia de los asiático-americanos y el racismo que resulta inherente a dichos tópicos populares... Vienen a decir, pues, que el chino-norteamericano no es un ente exótico, un modelo minoritario y claramente diferenciado de otros posibles.

En respuesta, como lo cuenta Elaine Kim (1982), Frank Chin se llama, se presenta como una especie de «cowboy» del barrio chino, insistiendo en que sus raíces se encuentran en el Oeste Norteamericano. Es, evidentemente, una pose dirigida con toda clari-

dad al corazón de ese estereotipo que nos presenta al chino «como un hombre piadoso que recita las máximas de Confucio y que negocia con la seda». La pose en cuestión, también, se dirige contra el modelo estereotipado de la definición común para con las minorías étnicas, estereotipo que lleva al desprecio de los negros, a la burla de la historia de los chino-americanos (los chino-americanos, por ejemplo, jamás han osado pedir ayuda gubernamental porque el gobierno siempre se mostró hostil a la concesión para con ellos de un status legal, y tampoco mostró mayor preocupación ante el elevado índice de suicidios, de enfermedades y de pobreza que se daba en las barriadas habitadas por los asiáticos) y a esa especie de petición generalizada para que sean emasculados. Chin recrea la situación clásica de una escuela en la que se pregunta a negros y a chicanos qué deben hacer para no parecerse a los chinos: no meterse en problemas, pensar en sus propias costumbres y tradiciones, estudiar duro y obedecer las leyes: «Y ahí estábamos los chinos, en la Escuela Elemental Lincoln de Oakland, California, despreciados por los niños negros y mexicanos».

Si esa ideología racista, si ese estereotipo necesita ser referido, el barrio chino debe ser expuesto. Chin imagina un «Chinatown» desprovisto de todo su pretendido hálito exótico; un barrio chino habitado por arañas y demás insectos; un barrio chino en el que no hay más actividades posibles que el funeral; un barrio chino en el que se preservan las tradiciones de un pasado esplendoroso tras una máscara de marfil. Los héroes, los «cowboys», deben escapar para poder sobrevivir. Y, como Kingston, Chin se larga, se va... Sólo regresa en contadas ocasiones y como por sobre ascuas. En su texto, y en su escritura toda, Chin intenta la creación de un héroe taumatúrgico, agresivo, joven, en el que la sexualidad adolescente y agresiva pueda llevar voces nuevas; pueda llevar, incluso, a una identidad aún no encontrada.

Jeffrey Paul Chan, como dice Kim, escribe de manera parecida: pues ambos autores usan de la imaginería común al barrio chino para presentarlo como si del gallinero de una cocina se tratase. En su búsqueda de un nuevo estilo, de unas nuevas formas para el chino-americano, Chan juega también con los roles comunes a otras minorías étnicas, especialmente con aquellos atribuidos de común a los indios americanos. La figura del indio resulta atractiva porque, a pesar de marginado, es el habitante de América auténticamente enraizado en la tierra. Ello resulta incuestionable. Y es, por lo demás, un tema que también desarrollan tanto Kingston como Shawn Hsu Wong; como desarrollan ese que se refiere a

la necesidad, muy particular, del chino-americano hombre para marcar y apropiarse la tierra, aunque sea un simple territorio. El narrador protagonista de la historia de Wong es cazado por los fantasmas de sus abuelos, que en tiempos trabajaron en la expansión del ferrocarril, y de manera fantástica conoce, pues le son comunicadas por ellos, las cartas que enviaban a China, sus luchas, sus problemas... Mientras tanto, un tren, como un ingenio candente, atraviesa la noche. Los abuelos están enraizados en la tierra como las raíces de un árbol gigantesco... Rainsford, personaje narrador de *Homebase* (1979), fue una blanca muchacha. La encargada de contarle que él fue el producto de una rica y antiquísima cultura, de una civilización que inventó muchas de las cosas que componen la vida moderna, haciéndole sentir que en América, sin embargo, no hay nada de sí mismo... Ella, además, le ofrece un amor que él rechaza, un amor por la tierra propia a la que debe regresar. Pero esa tierra está *aquí.* Esa tierra es América. Él es un indio americano y debe buscar sus raíces, debe conocer el pueblo del que es oriundo. Resuelve, así las cosas, que América puede ofrecerle «leyendas con espíritus». Y sueña con reconciliarse con una muchacha chino-americana cuyo padre había explotado la Costa Oeste. En *Chinamen,* Kingston, por su parte, pone un énfasis mayor en el hombre que pretende *ser* América escribiendo acerca de los trabajadores del ferrocarril —heroicos y masculinos, a un tiempo, como musculosos dioses jóvenes llamados a participar en la huelga del año 1869—. Hombres que sufren sin una mujer a su lado, que mueren en un medio salvaje... Y que, como dice uno de ellos, expresan este sentimiento: «Estamos haciendo una tierra».

El trabajo de la ensoñación —en la simultaneidad de la integración correspondiente a un pasado disonante para con los fragmentos del sueño en estado de vigilia que auspicia una identidad— es descriptivo, por una parte, y por otra claramente táctico en la conformación de un trabajo de raigambre etnicista... En esto, al igual que en el *Tuhami* de Crapanzano, encontramos un ejemplo excelente de una magnífica táctica en la que basar una escritura. Al lector se le presenta un auténtico puzzle: y es llamado en socorro del autor para analizar en detalle cuanta información se ofrece, información que es el resultado de un buen conjunto de entrevistas. En tal acopio de información, por lo demás, y de manera interactiva, tienen virtual importancia los trazados de realidad y

de fantasía que van construyendo el texto; la metáfora, naturalmente, llega a contener caracteres definitorios aunque en verdad no sean sino la expresión más clara de las imposibilidades que se dan en la existencia, de las carencias propias al hecho de existir. Tuhami es un miembro del subproletariado marroquí; el estilo de su discurso ilustra, quizás, lo que Pierre Bourdieu llama provocativamente consciencia truncada de muchos miembros de todos los subproletariados[19]. Así las cosas, el discurso que Crapanzano obtiene de Tuhami parece contener los rasgos de una nueva clase social emergente, análoga al discurso emergente de los escritores chino-americanos concebidos en los gallineros de las cocinas y en las labores del ferrocarril, sean «cowboys» o sean indios pieles rojas. Otras tácticas similàres, y propias a la escritura, son fáciles de imaginar; casi tanto como el uso de yuxtaposiciones, de distintos puntos de vista pertenecientes a los informantes o a los autores del texto[20] en el afán de describir distintas perspectivas[21].

La autoalternativa y la bifocalidad

Dos recientes autobiografías, debidas a negros como Charles Mingus y Marita Golden, revelan la noción de múltiples yoes y examinan la realidad constreñida o incapaz de la alternativa del yo, de la autoalternativa. Exploran, tales autobiografías, el uso, la utilización de una autoalternativa con la que dirigir un reto a la hegemonía ideológica dominante, la una merced a la adopción de una estética étnica (alternativa autocomplaciente), y la otra merced al establecimiento de una bifocalidad siempre prometida, por cierto, en nombre de la antropología. Alice Walker, otra escritora negra, escribe: «Cuando veo a la gente de Irán o de Cuba me parece familiar» (Bradley, 1984; págs. 35-36). Esta frase nos trae ecos que emparentan a Maxine Hong Kingston con el escritor indio norteamericano Leslie Marmon Silko, quien retrata al joven ameri-

---

19. «The Disenchantment of the World», en *Algeria 1960* (New York: Cambrige University Press, 1979).

20. Ejemplos recientes de tal suerte de «polifonía» son los ofrecidos por *Birds of My Kalam Country* (1977), de Ralph Bulmer, así como *Piman Shamanism* (1974), de Donald M. Bahr, Juan Gregorio, David I. López y Albert Álvarez.

21. Véase la discusión a propósito de N. Scott Momaday que va a continuación, o, en un contexto más antropológico, la obra *First-Time* (1983), de Richard Price, en la que los informes orales se yuxtaponen a la información teorizadora. También *Ilongot Headhunting* (1980), de Renato Rosaldo.

cano con uniformes que nos hacen difícil averiguar si es amigo o enemigo. Igual que en el humanismo cultural, que en el criticismo, o que en la crítica del nacionalismo, o de las clases, así como en la crítica de otros discursos políticos, tales observaciones contienen un potencial retórico a no desestimar; potencial que puede parangonarse con el que es común al desarrollo de algunas pequeñas naciones europeas, «cuya falta de pasión en la contemplación de los avatares históricos es el resultado de su cultura, de su sabiduría, de la burla de la grandeza y de la gloria» (Kundera, 1984).

La obra de Mingus *Beneath the Underdog* (1971), se basa en un yo tripartito. Tal es el narrador. Que como si a un psiquiatra se lo contase, elabora una historia que impregna toda la narración. Y la narración versa, fundamental y obsesivamente, acerca de la figura paterna. El yo tripartito aparece ya en la primera página. Y no ceja en su empeño hasta la última. Se nos presenta como un *non nato,* como un espíritu gentil y amoroso; como un animal bondadoso que, merced a las malas experiencias, aprende a defenderse atacando... Y, finalmente, como un tercero en discordia, distante por lo demás, que contempla a los otros dos yoes. Esos tres yoes se alternan sin fisura alguna en el texto, entremezclan incluso sus voces —como en una sesión de jazz en la que los instrumentos se contestan— logrando captar y mantener la atención del lector alerta a cualesquiera perspectivas y circunstancias.

Igualmente rupturista resulta la estrategia de Mingus, que cuenta su historia como si de una narración hecha a un psiquiatra judío se tratase («¿acaso has venido hasta mí en busca de ayuda porque además de psiquiatra soy judío?»). Y el autor basa su texto en el juego de cuatro subdivisiones, que también se yuxtaponen como si de cuatro pentagramas para una sesión de jazz se tratasen. La primera estratagema, de esas cuatro subdivisiones, consiste en la fabricación de una figura: la del psiquiatra. Con ello consigue envolver al lector, atraparlo en el juego que pretende de identidades que se expresan y que incluso llegan a la irritabilidad, a lo enfermizo, a lo irracional y a lo compulsivo. Segundo, el tema referido al alcahueteo es utilizado como una metáfora de registros múltiples. Describe, en ello, a una mujer que introduce a un adolescente, casi a un niño, en los placeres del pecado, para que el muchacho pruebe su masculinidad y rompa de una vez con las ataduras que lo mantienen en constante subordinación a los demás. La mujer aparece como maestro. Y es toda una metáfora, quizás economicista, de la supervivencia, del dilema de muchos músicos negros que no pueden hacer música en solitario y que

deben, en consecuencia, prostituirse actuando con otros músicos, rellenando sus orquestas. Ahí tenemos, pues, al narrador y a la prostituta. Y de todo ello nos llega una amarga y durísima descripción del sistema económico imperante y del papel que tiene el racismo en tal sistema («el jazz es un buen negocio para los blancos y no puedes prescindir de ellos para hacer tu música»). La tercera estratagema textual es aquella que aparece como un sueño recurrente con Fats Navarro, un músico cubano muerto de tuberculosis a la edad de veintiséis años, y también por culpa de su adicción a las drogas... Su figura, en el libro, adquiere el rol de un alter-ego a quien se confía, precisamente, el proyecto de hacer su redacción... Libro que, por lo demás, aspira a la liberación (tanto económica como espiritual) merced al cobro de «royalties»... Libro en el que los sueños incluyen meditaciones a propósito de los deseos de muerte centrados en la idea de que uno debe morir (¿únicamente?) cuando ha trabajado convenientemente su propio karma; cosa, por cierto, que había olvidado Fats.

Naturalmente, el uso fantástico del padre como imagen forma parte de la narración hecha al psiquiatra —la cuarta estratagema correspondiente a la cuarta subdivisión—. Pero sirve, a la vez, para introducir un elemento de elección («algún día me buscaré otro padre; un padre que me enseñe cosas»). El padre de Mingus, en la narración, aparece en la primera infancia del autor como catalizador de todos sus traumas (una infancia marcada por las bofetadas del padre, por el disparo de un vecino que mata a su perro, por las acusaciones que le hacen en el «kindergarten» de ser un pervertido sexual, así como por el sacrosanto complejo de castración). Pero también es el padre quien regala a Mingus su primer instrumento musical, lo cual, sin embargo, no hace que el niño ceje en su empeño de encontrar otro padre que le enseñe cosas. (La propia ansiedad del padre, de paso, es sometida a conveniente análisis en su condición de arquitecto condenado de por vida a trabajar en una oficina de correos; en su condición de hombre frustrado que enseña a sus hijos un sentido falso y racista de su superioridad, de la superioridad reconocida, si tuvieran la piel más blanca.) A la mitad del libro, Mingus vuelve a encontrarse con su padre, quien le dice que no es totalmente negro pues entre sus antepasados se cuenta un primo de Abraham Lincoln que:

> «habla un montón acerca de la libertad, que dice que todos los esclavos podrían ser libres si lo desearan».
>
> «Le habrá lavado el cerebro algún blanco.»

> «Anda con cuidado, muchacho... Que tú no eres del todo negro.»

Pero tales conexiones, vía de parentesco, con los blancos, no son el único problema. Los prejuicios de clase entre la propia comunidad negra también atenazan al joven Mingus. El padre le avisa: «Diles que tu abuelo fue un guerrero africano llamado Mingus». Y he aquí que aparece otra inflexión en el juego de máscaras étnicas... Mingus tiene la piel oscura, pero no tanto. Se mira en el espejo y piensa que es el producto de una mezcla entre indios, africanos, mexicanos, asiáticos y blancos, por lo que lamenta ser «un poco de todo; es decir, nada».

La mexicana es su mejor alternativa («Mexican Moods»)[22]. Su primera novia, a la edad de cinco años, fue una mexicana; y lo fue la mujer con la que se casara a la edad de diecisiete años. Después, ya en San Francisco, un músico judío le invitó a integrarse en un grupo: fue aceptado como mexicano... La judía es otra etnia llamada a jugar un rol de importancia en el texto de Mingus. Y lo hace a través del personaje del psiquiatra, quien, no obstante, en un principio bien podría parecer un nazi encargado de practicar lobotomías, si bien al cabo demuestra su respeto y su bondad:

> «La verdad es, doctor, que me siento inseguro, y que soy negro, y que tengo miedo a morir en la pobreza y solo. No tengo la ayuda de una mujer y temo al mañana... Sería maravilloso sentir orgullo por una mujer, sentir pasión por ella, poder decirle no necesito tu sucio dinero... Haber encontrado una mujer así es lo más bonito que me ocurrió en Bellevue... Gracias a ella supe que mi música vivirá en mi alma incluso cuando mi esperma se encuentre bajo tierra».

El humor negro, la sensualidad, y la angustia, incluso, que se desprende del estilo de Mingus, son parte fundamental del puzzle, de la búsqueda de una coartada etnicista: la explicitación de las diferencias entre las mujeres que le rodean —dos institutrices de la clase media y negras, primero, una institutriz rubia, después— así como su búsqueda de unas raíces africanas y la exploración que hace de cuestiones tales como la mezcla de sangres y la herencia. Por otra parte, la crítica que Mingus hace del racismo es

22. Título de un álbum que publicase en 1962, considerado por él como el mejor de los suyos.

chispeante, teñida de humor negro, macabro...; una crítica que resulta casi improvisación verbal en jazz y en blues, sofisticada en cuanto se refiere al estilo y a la técnica, prospectiva en la búsqueda de una estética étnica merced a la cual ofrecer al lector una visión clara, unas formas de entendimiento.

Marita Golden, en su obra *Migrations of the Heart,* publicada en 1983, se adentra de manera más directa en la exploración de sus raíces africanas, al tiempo que ilustra una forma distinta de establecer el nivel crítico, acaso menos innovador en lo que al estilo se refiere pero cumplidor al ciento por ciento de esa promesa antropologista de establecer la crítica de la cultura desde una perspectiva bifocal. Golden contrae matrimonio con un nigeriano, y hasta allí, hasta Nigeria, marcha en pos de una experiencia africanista que la torne menos americana. Fracasa el matrimonio. La historia resulta dolorosa; y llega a la conclusión de que no puede construirse una identidad con la libertad salvaje propia a las fantasías románticas. Hay unos ciertos principios de realidad que lo impiden: las tradiciones, los modelos y las dinámicas a través de las cuales discurre el ego. El texto de Golden, por otra parte, presenta una estructura, varias estructuras en realidad, esquemática: la figura del padre acompañada de otras figuras secundarias como la de la madre, primero, y la de la madrastra después. Aparece también la rebelión adolescente, la maduración como mujer y, posteriormente, la dinámica devastadora en que la envuelve su matrimonio fracasado.

Las figuras patriarcales (padre y marido) son las que le procuran esos primeros conflictos que la llevarán a elaborar un trabajo puramente etnicista:

> «Mi padre era un hombre seguro como una pantera. Me contaba historias hechas a base de mitos y de leyendas. Según su propia definición, era un negro y estaba orgulloso de serlo... África: 'La oscuridad llegó con el hombre blanco'. Cleopatra: 'No me creo lo que te enseñan en la escuela porque ella era negra'. Eso decía».

Y también:

> «Era un hombre duro, difícil, al que resultaba imposible amar en tanto que para él no era el amor sino un dictado de su propia alma, de los derechos de su alma».

Su amante africano, su esposo, aparece casi como un doble del padre. Lo que primero que de él la atrae es su seguridad:

> «Me parecía envuelto en una aureola suprema, esa con la que yo siempre había soñado a los africanos... Había leído muchas cosas, todas las que caían en mis manos, acerca de mis antepasados negros, que parecían hallarse ante mí en cualquier parte... Yo entrelazaba mis dedos con los suyos: '¿Qué estás haciendo?', me decía. 'Quiero que me transmitas tu fuerza', le decía yo».

Ambos hombres, el padre y el esposo, mostraban grandes áreas de reticencia en las que ella no podía penetrar. Con su padre, la mutua ausencia de entendimiento queda manifestada en la demanda que hace ella de amor cuando muere la madre y llega al hogar familiar otra mujer, la nueva esposa del padre, hacia la que experimenta un fuerte resentimiento. Con el marido, la mutua carencia de entendimiento brota ante la realidad familiar del hombre, ante la realidad de las tradiciones patriarcales; por ejemplo, y en lo que a un aspecto economicista se refiere, la familia es una unidad para la que es preciso allegar recursos... En principio, sin embargo, la tradición patriarcal nigeriana le resulta atractiva:

> «Lagos es una ciudad atractivamente masculina y agresiva, y sus hombres exudan una dogmática prestancia... Es sin duda esa masculinidad del lugar lo que hace a sus hombres tan atractivos... Nigeria era un país para salvar o para destruir. Saber eso hace a sus hombres valientes y orgullosos. Y yo, como mujer afro-americana, sentía tal circunstancia como un regalo que se me ofrendase día tras día».

Asume esa cultura, pues, como cosa que puede ser devastada o salvada, sin medias tintas. Pero como mujer, y en el contacto con otras esposas, empiezan las dudas con respecto al rol que juega el hombre en esa sociedad. La vida es complicada en Nigeria. Y mucho más complicada es para la mujer, pues allí no puede contraer matrimonio hasta que su prometido encuentra trabajo aunque ella lo tenga; o tiene la mujer que parir cuando el hombre lo demande.

Los primeros fragmentos del libro de Golden son una sucesión de retratos en los que el matrimonio aparece como cosa triste,

por culpa, fundamentalmente, de los conflictos culturales que surgen entre la pareja, conflictos que llevan a la mujer a reforzar sus propios patrones culturales, sus propias nociones de identidad, como defensa ante el medio hostil. Pero lo que importa, en este punto, es aquello que supone ser negro americano —de nuevo, una identidad a ser recreada, una realidad sociológica. Si África es una ensoñación, una imagen romántica del pasado, una imagen autocomplaciente, América es la auténtica base etnicista—. Nigeria tiene sus propios problemas y resulta muy difícil que una americana pueda imbuirse del conjunto de roles que conforman esa problemática realidad... Al cabo, Golden regresa a Boston. Pero no a Nueva York o a Washington, lugares en donde creciera. Evidentemente, no desea tener ningún tipo de regresión. Y allí, en Boston, se encuentra con una atmósfera racial menos hiriente. Uno siente, sin embargo, que no desea ella cambiar una situación amable, simple, por otra más rica pero también más problemática.

Este uso recurrente de África es lo que la crítica cultural antropológica debe hacer: el establecimiento de una bidireccional y dialéctica tarea que examine las realidades de ambas culturas, sus diferencias, sus interacciones, incluso, a fin de generar con ello una imagen realista de las posibilidades humanas para explorar en aras de un entendimiento comparativo más que etnocéntrico. Ello es, quizás, lo que Margaret Mead prometiera en *Coming of Age in Samoa* y en *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Éstos son libros que han ayudado a los americanos a ver mejor, a comprender cuáles son sus propios patrones de comportamiento adolescente en esa su condición de americanos... Así, toda crítica cultural de América pasa por la necesaria y alternativa yuxtaposición de los patrones culturales que rigen el resto del mundo: pues ahí, en esa comparación, no hay fantasías posibles sino ejemplos reales ajenos a cualquier utopía. En los mundos presentes más sofisticados bien sabemos que sociedades como las de Samoa y Nueva Guinea son mucho más complicadas que lo que Margaret Mead describiera, como lo es, por supuesto, América. Marita, en sus inflexiones narrativas a propósito de las complejidades de esas dos caras en que toda cultura se divide, se basa en los más recientes esfuerzos antropológicos por establecer un nivel necesario de crítica cultural (ver Marcus y Fischer, 1986).

Lo interreferencial

Y Loui vendría envuelto
en músicas melodramáticas, como en el

mono —¡tan, tan, taran!— Cruz Diablo, El Charro Negro.
Bogard sonríe (su sonrisa es tan falsa como su cara). El da los roles,
muchacho, y los nombres —como blackie, pequeño Loui...

José Montoya, «El Louie».

En el interior de la oscura morada ventaja
ruido de cadenas y choque de armas oración
ruedas bamboleantes
el silbido de la serpiente desenrolla la espina
dorsal y las lenguas de Nahuatl que suavemente
se enrosca
rosario cuyas cuentas vuelan una en pos de la otra.

Bernice Zamora, «Restless Serpents».

Quizás el punto de inflexión y de ruptura más importante para los escritores méxico-americanos, punto de inflexión presente en otros muchos de sus escritos pero que en esto hallan su nivel más explícito, es el descubrimiento del rol que juega lo interlingüístico: o sea, la interferencia, la alternancia, la interreferencia... Cosa que también se da en la poesía armenia a la que ya hemos aludido. O en el inglés escrito por negros. Algunos escritores méxico-americanos utilizan el español, otros el inglés, otros alternan ambas lenguas y mezclan páginas y capítulos en español con páginas y capítulos en inglés... Periódicos literarios chicanos *(El Grito, Entrelíneas, Revista Chicano-Riquena)* son indefectiblemente bilingües. Las frases en lengua española se desenvuelven en un contexto idiomático inglés por lo que esas palabras y frases españolas, así como la estructura gramatical que les es propia, se expresan bajo un poderoso influjo del idioma inglés. Es más, también juega un papel de suma importancia, entre las dos lenguas, entre el inglés y el español, el *pochismo* o *calo,* hablas marginales chicanas. Dice Bernice Zamora:

«Quiero pensar que el *calo* es la lengua literaria chicana por excelencia... Pues se produce bajo moldes puramente literarios. Los escritores que así escriben, y que más me gustan, que más me hacen disfrutar, son Cecilio Camavillo, José Montoya y Raúl Salinas. El calo, merced al uso de fonemas ingleses y de terminaciones de verbos y de gerundios españoles, resulta bien expresivo... Indios pasando *we watchando*... Enseño calo bajo la premisa de que se trata

de la resolución, en sí, de un conflicto entre dos lenguas» (Bruce-Nova, 1980; 1.ª ed., pág. 209).

Ricardo Sánchez nos procura un buen ejemplo de lo bilingüe:

> «Soy un manito por herencia y un pachuco por experiencia (I am a native New Mexican by heritage and a pachuco by experiencie)... I was born number 13, the first one in the family to be born outside of New Mexico and Colorado since somewhere en el siglo 16 (in the sixteen century)... Soy mestizo (I'm a mestizo), scion to the beautiful and turbulent reality of indo-hispanic concatenation, ay, mi abuela materna (my maternal grandmother) was born in the tewa pueblo of san juan, there between taos and española... un mundo ni español ni indígena: ay, mundo de policolores (a world neither spanish nor indian: ay, world of polycolors) when mindsouls se ponen a reconfigurar (start to restructure) new horizons...» (Bruce-Nova, 1980; 1.ª ed., pág. 221).

Pero la mayor importancia, el interés más definitivo, no radica en la simple interferencia lingüística ni en el debate que sobre el bilingüismo en ello se produce; de hecho, y como dice Michel Serres, «es necesario leer la interferencia como una interreferencia...»[23]. Lo que mantiene tal situación interlingüística como cosa vital no es únicamente el continuo ir y venir en oleadas de mexicanos que penetran en los Estados Unidos, y que vuelven a México, a través de la línea fronteriza, sino el desarrollo en territorio norteamericano de una cultura que halla sus referencias más hondas en la historia de México; es decir, en la civilización española y en la civilización precolombina. Cosa que es bien patente en el estilo chicano, en la subcultura de El Paso y de Los Ángeles, tal como lo expresa Montoya en «El Louie», figura que discurre en paralelo a la del negro Staggerlee[24]; o en las penitencias descritas por Zamora en «Restless Serpents» con su descripción de cultos propios al nuevo México.

23. *L'Interférence* (1972), citado por Baumgarten (1982), que desarrolla la noción de lo propio, de la propia virtualidad cultural, con referencias a la escritura judeo-americana, y en especial al influjo de la escritura yiddish, mas no limitada a este juego de interreferencias.

24. Véase el capítulo «Sly Stone», de la obra *Mystery Train* (1975), de Greil Marcus.

La autobiografía poética —y también la ficción novelera de escritores como Rudolfo Anaya, Ron Arias y Rolando Hinojosa— deviene en textos más experimentales, quizás, que la simple prosa autobiográfica. Así debemos considerar la obra *Pocho,* publicada en 1959 por José Antonio Villarreal como veleidosa autobiografía (Villarreal es considerado el mejor novelista chicano aunque su obra no tenga, propiamente dicho, un nivel exclusivamente «chicano»), como expresión valiosísima. E igual ocurre con *Barrio Boy* (1971), de Ernesto Galarza; o con la semi-autobiografía *Hunger of Memory* (1981), de Richard Rodríguez; o con *The House on Mango Street* (1983), de Sandra Cisneros... En esta relación de obras, y a través de la autobiografía, se contiene lo que es común, en cuanto a preocupaciones y en cuanto a temática, a la escritura chicana.

Villarreal tiene como temas fundamentales aquellos que se refieren a la emigración, a los problemas comunes de los mexicanos para con el sexo y la religión, así como a las relaciones familiares. Tal es el sustrato fundamental de *Pocho*. Posteriormente, en *The Fifth Horseman* (1974), reescribiría la historia de México en una novela que versa acerca de la revolución de 1910 procurando a los chicanos una figura ancestral: un protagonista que, tras el éxito de la revolución, declina el ofrecimiento de gozar de ciertos favores devenidos de la victoria con las armas y marcha a territorio norteamericano... De hecho, el padre de Villarreal, luego de luchar junto a Pancho Villa, marchó en 1921 a Texas y desde allí se trasladó después a California (padre e hijo, sin embargo, volverían frecuentemente a México aunque siempre acabaran por retornar a los Estados Unidos). El estilo de la obra de Galarza, *Barrio Boy,* viene configurado por una suerte de narración oral desde la que se exploran las preocupaciones comunes al chicano, y fundamentalmente al escritor chicano, preservando en todo instante lo que es un valor fundamental en la cultura oral, a despecho de que ello pueda ocasionarle ciertos ataques desde los medios propios a la literatura hispánica. *Hunger of Memory,* de Rodríguez, es todo un argumento según el cual si el inglés es obligatorio en la escuela, y además de obligatorio necesario, el español no podrá ser apeado de la enorme importancia que ser la lengua de la intimidad le confiere... Las descripciones de mundos tan distintos, los mundos comunes a las lenguas inglesa y española, tienen como contrapunto constante la riqueza comunitaria del barrio, de ese lugar en donde se produce la intimidad, en donde se habla en español... Rodríguez, por lo demás, es autor controvertido y

polémico por cuanto explicita la profunda división de clases que se da entre los propios méxico-americanos entregados a la literatura, usando la figura de los pobres como el vehículo que mejor expresa —mejor, incluso, que la escritura— las experiencias comunes a los chicanos... Por lo demás, muchos comentaristas chicanos aceptaban, allá por los años sesenta, la naturaleza didáctica de este movimiento literario como guía y componente fundamental de un movimiento político de mayores alcances... Cisneros es una de las escritoras chicanas que más directamente ha escrito acerca de ellos mismos, acerca de sus preocupaciones literarias y sociales de chicanos... Se expresa fundamentalmente en inglés, pero utilizando fragmentos en español, de gran riqueza evocadora, como si de viñetas se tratasen...

El binomio antagonismo/ansiedad inspira directamente el argumento autobiográfico de Rodríguez; y tanto como los primeros balbuceos políticos chicanos, teñidos de didactismo, posee la llave capaz de crear una auténtica relación interreferencial de voces étnicas, sin duda para advertirnos de la pujanza y diversidad de lo chicano (sin entrar en consideraciones a propósito de otras realidades hispano-americanas); diversidad, por otra parte, de clases y de regiones (México; Texas versus California y California versus Texas); diversidad de genealogías (orgullo de lo español versus orgullo de los ancestros precolombinos).

Los más famosos poemas del movimiento chicano, por ejemplo, «I am Joaquín», de Rudolpho «Corky» González, *Floricanto en Aztlan*, de Alurista (Alberto Urista) y «Stupid América», de Abelardo Delgado, parten directamente de la necesidad histórica de lo chicano. «I am Joaquín» es una construcción poética en paralelo a la de la historia de México. Se pinta a los Estados Unidos, en sus versos, como un gigante demoníaco y neurótico (invasor de México, devorador de las tradiciones mexicanas) y a la nación chicana como otro gigante justiciero que para desarrollarse y lograr sus fines requiere sacrificios sangrientos (sin duda, el ejemplo de Israel se hace presente). Alurista, influido por Carlos Castaneda, construye un pasado similar, heroico, basado no tanto en la historia hispano-mexicana como en la mitología precolombina. *Floricanto* versa acerca de Aztlan, esa región del Norte de México asimilada en el presente por los Estados Unidos. Aztlan es un antiguo reino que, a espaldas de los colonos del Norte, vive en perfecta armonía con la naturaleza y con el universo. El breve poema de Delgado expone la incapacidad de los anglo-americanos para reconocer la enorme riqueza chicana, su modernidad creativa,

su fertilidad cultural... Los cuchillos chicanos bien pueden, en este orden de cosas, poner manos a la obra en la tarea de la escultura moderna, igual que en el pasado los *santeros*, con sus cuchillos, labraban en la madera imágenes religiosas... La modernidad pictórica hispánica (Picasso) oscurece a la anglosajona e influye en el graffiti del barrio; la literatura, por lo demás, bien puede expresar la mejor síntesis de una situación bicultural:

estúpida américa, mira a ese chicano
con ese gran cuchillo
que arma su mano
no quiere acuchillarte
sólo desea hallar una rama
y labrar cristianas figuras
pero tú no se lo permites.
. . . .
«él es el picasso
de tus estados del oeste
pero morirá
con un millar de obras maestras
pendiendo sólo de su mente.

La interreferencia, aquí, enlaza la tradición folklórica *(santeros)* y la más alta modernidad del mundo hispánico (Picasso), que se introducen en el mundo anglo-americano para convertirse en consciencia crítica de la opresión cultural y de la depredación impuesta por América.

El modo en el que las historias chicanas y sus mitos se expresan fundamentalmente, se expresan en lo literario, es el cuento... Y gran parte de la ideología literaria que lo sustenta tiende a preservar esa enorme tradición oral. La obra de Galarza, *Barrio Boy*, se nos presenta como versión escrita de viñetas orales referidas en familia. *Y no se lo tragó la tierra*, de Tomás Rivera, alterna las anécdotas breves con una gran viñeta en la que se recrean anécdotas y frescos realistas que contemplan crisis arquetípicas y dilemas propios a la explotación sufrida por los chicanos sometidos a la más extrema pobreza en Texas. El resultado final es una voz colectiva, popular, poderosa, que contiene las eternas —pero no ahistóricas— cualidades de lo folklórico; esas cualidades que Walter Benjamin identificaba con las más interesantes y definitivas experiencias de lo vivido. Curanderos y abuelos, a menudo mujeres *(curanderas* y *abuelitas)* son figuras de impar importancia

en la tradición que lleva al conocimiento de lo mistérico: la curandera Última, en la obra de Rudolfo Anaya *Bless Me Ultima* (1972), es una de las figuras más ricas de la literatura acerca de la que tratamos; Fausto, el personaje de Ron Arias protagonista de *The Road to Tamazunchale* (1975), es, por otra parte, un *abuelito* de no menos carisma. Ambos, Anaya y Arias, retienen lo más contundente de la tradición oral para vestir a sus personajes, y hacen uso del llamado «realismo mágico» para crear, para organizar, una inventiva ricamente universal preñada de virtualidades puramente chicanas... Última es una figura descrita con los tintes folklóricos con que de común se viste a los buenos... Un marino enciclopedista, Fausto, deviene en hombre viejo más moderno, que, perdida la salud, y en compañía de un adolescente, y a lomos de una llama del Perú, llega a Cuzco. Posteriormente, y en compañía de un coyote, se internará en los Estados Unidos de Norteamérica; el coyote será quien le enseñe cómo lograr alimentos cuando no se tiene un trabajo que ayude a conseguirlos... Gracias, probablemente, a los conocimientos adquiridos por Fausto en su lectura de enciclopedias, llega el protagonista a un final pleno de alusiones y de parodias... La obra de Rolando Hinojosa *Rites and Witneses* (1982), es un trabajo acerca de los modos orales. Parece un cómic salvaje, pero no por ello menos mágico. La forma dialogal del libro ayuda a ello. Pues a través de los diálogos el autor manipula a conciencia, extremadamente, con suma agudeza, mitos propios al Sur de Texas como los de Klail City, Belken County, presentándolos como políticos, banqueros, militares y rancheros... Es decir, como los explotadores paradigmáticos de los chicanos. La sátira, aquí, actúa como un conjunto de espejos que reflejan la más descarnada realidad aunque sin pretender la creación de un mundo opuesto al descrito... No en vano tales espejos reflejan cuanto de hondo se contiene en sus propias imágenes, diseccionadas, por el propio espejo, con la precisión de un escalpelo... Así, en efecto, se consigue la demostración más palpable de lo que tiene categoría de formulación: *cuento de nunca acabar* (story without end).

Dos poemas autobiográficos como «Stupid America» pretenden una creación de nuevos mitos mexicanos con los que demostrar la riqueza de la interrelación: «A Trip Through the Mind Jail» (1969), de Raúl Salinas, escrito en la cárcel y dedicado a Eldridge Cleaver, es un poema en el que se narra la destrucción de una infancia en el barrio, en Austin, Texas; y, por supuesto, «Restless Serpents», de Bernice Zamora... Salinas revive, con formas elegantes, una trayectoria que va de la niñez a la juventud, trayectoria

determinada, más que marcada, por la pobreza en los barrios.La primera parte de su poema versa acerca de la descripción de escenas infantiles. Escenas de juegos en las pobres calles de la ciudad, aprendizaje de juegos que van tornándose agresivos, o que son manifestaciones de la agresividad, aparición de muchachas corrompidas a cambio de un zumo de frutas, invocaciones a La Llorona (ese personaje con el que se amenaza a los niños pequeños). La segunda parte del poema discurre en paralelo a la primera, por cuanto aquí se trata ya de la juventud, de las transformaciones que se dan en el joven: saliendo de un café español «marihuana, aspirar gasolina, beber moscatel, oír a la Llorona en las sirenas de la policía, escribir en la pared: Pachuco será artista». El barrio ha quedado atrás, pero «vives ahí, cautivo entre los bloques de tu mente». El poema, dedicado a Cleaver, va nombrando, uno por uno, todos los barrios chicanos de la Unión. El poema es tremendamente explícito en sus descripciones; y su resultado: «Me mantienes a salvo de las INSANAS e insaciables mandíbulas», procura una identidad, un sentido de la pertenencia, «tan necesario al adulto hecho prisionero».

Volvamos, finalmente, a Bernice Zamora y a su *Restless Serpents*. La belleza aquí, y en gran medida, yace en el camino que la autora escoge como mujer que es; o sea, el feminismo[25] y sus puntos de vista, valor que oponer a la autodestructiva masculinidad presente en las obras de Salinas y de Montoya y en los cultos penitentes que en tales obras se ofrecen... Si bien el rito, el culto a la flagelación, le resultan atractivos, no puede la autora, como mujer, asumirlos. Y ofrece una imaginería alternativa, una alteración de los ciclos que en la imaginería masculina señalan el momento propicio para la flagelación e incluso para la crucifixión. Las serpientes, pues, acaso sean una metáfora del periódico, del cíclico cambio de piel; y también una metáfora del antiguo México; ese que tiene como dios supremo a la serpiente emplumada... En la obra de Zamora las bestias míticas han sido doblegadas y esperan un pronunciamiento sobre su suerte; el ritmo cósmico, pues, queda en suspenso; los ritos son erróneos por cuanto conllevan un fuerte componente autodestructivo, una agresión inmiseri-

25. El feminismo, dice Zamora, ignora la raza. Las relaciones entre los chicanos y las chicanas es muy diferente de la que mantienen las feministas con sus hombres, entre otras razones porque no pueden contemplar al chicano —sus mujeres— como contemplarían a un hombre blanco... Ve algo similar en la relación de las mujeres negras con sus hombres.

corde... Y al fin, como ritual alternativo, basado en la comunión, basado en la imaginería propia al acto sexual, el hombre es engullido por la mujer que, posteriormente, expele serpientes... Otras escritoras también utilizan la técnica de basarse en un principio indeterminado, en lo que al punto de vista toca acerca del trabajo por abordar, para posteriormente arrojar sobre dicho trabajo la luz que es propia a los ojos de la mujer. El poema «Dumb Broad», de Evangelina Vigil, describe a una mujer, a las 8 de la mañana, inmersa en el tráfico rodado, ambas manos sobre el volante de su automóvil, que en el espejo retrovisor se mira el pelo, fija el tono de su pintalabios, se pinta el ojo y cosas así... Acaba triunfalmente el poema con la mujer recomponiendo su «espléndido peinado», encendiendo la radio del coche, prendiendo un cigarrillo y sosteniendo una taza de café, subvirtiendo, sin duda, los principios del poema «El Louie».

Puede decirse, pues, que la interreferencia es lo que más esencial y caro resulta al etnicismo; aunque raramente sea la contribución más explícita al contexto interlingüístico, por muy rico que resulte a una expresividad futura: entre los idiomas inglés y español; entre los estilos subculturales, de la cultura de masas o de la cultura de élites; entre los mundos propios a lo masculino y a lo femenino... La subversión de las alternativas (feminista, minoritaria) para hacer frente al peligro de asumir la ideología dominante, y la polifonía de las voces múltiples (inglés, español), son modelos que deben tenerse en cuenta llegado el momento de hacer una etnografía más realista, más vital y valiosa[26].

Humor irónico

> ...la aún no vista traslación según la cual los indios volvían a entregarse a noches enteras de licor, licor que hacía su trabajo en sus mentes, llevará hacia adelante sus lenguas, enojadas y rabiosas, plenas de furia.
>
> SIMON ORTIZ, «Irish Poets on Saturday Night and an Indian».

> Los bromistas deberán aprender cuál es el balance de fuerzas en lo bueno y lo demoníaco que se contiene en el humor común al mundo urbano.
>
> GERALD VIZENOR, Wordarrows.

26. Véase la nota 21.

Quizás nada defina tan bien la condición presente del conocimiento como la ironía. Es más, y de manera precisa, a propósito de la complejidad de la vida social, deberán los escritores hallar fórmulas con las que incorporar, conocer y explotar nuestro conocimiento empírico, fórmulas que contemplen el contexto, la perspectiva, la inestabilidad, lo conflictivo, la contradicción, la competición y las características con que se nos comunica la realidad... La ironía es una forma, una manifestación de la autoconsciencia; un modo de entender y de escribir, merced al cual se reflejan formas de reconocimiento en las que las conceptualizaciones quedan limitadas... Y desde una perspectiva estilística, la ironía explota cuanta división retórica haya, como signo, en sí misma, del necesario descreimiento a propósito de lo que el autor tiene por principios inmutables, por principios que le llevan a escribir. Generalmente se manifiesta la ironía como un reconocimiento de la naturaleza problemática del lenguaje; lo cual lleva al uso de técnicas satíricas como manifestación de rebeldía ante la imposibilidad[27].

Recientes autobiografías amerindias, así como ficciones y poesía, bien puede tenerse como los más sofisticados ejemplos del uso de la ironía y del humor como forma de supervivencia; como herramienta para aprehender las mayores complejidades, los significados capaces de subvertir las ideologías hegemónicas; como un arte, en suma, a través del cual queda afirmada la vida no obstante cuanto problema objetivo surja... Las técnicas propias a la transferencia, a la narración oral, a la multiplicidad de voces y de perspectivas, bien pueden resonar, engrandecerse, merced a las posibilidades gozosas de la ironía... Así, las narraciones orales, o las conexiones narrativas con el pasado, con el cosmos animado y también con el presente, se nos muestran como la más alta medicina no sólo para los indios sino para los americanos... Hay mucho camino por recorrer en el folklore moderno... Disecar el dolor de los indios, a fin de conservarlo, resulta cosa manejable para los poetas que pretenden expresar el alma india de manera romanticista, trivializada y... hegemónica, de blanca percepción

27. Hayden White, de quien hemos tomado la presente caracterización, ha descrito convenientemente los esfuerzos de la historiografía del XVIII, así como la teoría social de la misma época, como causas determinantes de la ironía propia al inglés —merced a las estrategias de la novela, de la poesía y del teatro—. En lo que al siglo presente se refiere, véase a Marcus y Fischer (1986), a Lyotard (1979), y a Tyler en el ensayo que se incluye en este libro.

común al hombre blanco. La apertura desde la que construir nuevas identidades viene dada por el hecho de que gran parte de los escritores que a esta tarea se dedican poseen un buen conocimiento de lo que de creativo hay en la mixtura y en la herencia.

N. Scott Momaday, probablemente el más alto sacerdote con poderes curativos de todo el mundo («las posibilidades de contar historias se hacen mayores en tanto y cuanto tales historias se basan en la experiencia humana»)[28], es un acendrado experimentador con voces múltiples y con no menos múltiples perspectivas... Su primer tomo de memorias, *The Way to Rainy Mountain* (1969), trata de las rutas migratorias de los kiowa, desde Montana a Oklahoma. Y en cada capítulo coinciden tres voces: la voz eterna de las tradiciones legendarias; la voz de la anécdota histórica, la voz del dato devenido de la observación etnográfica, voces que se manifiestan ora de manera impersonal, ora cual prosa científica o meramente descriptiva; y la voz de la reminiscencia personal, lírica a menudo y evocativa y fantasiosa... La experiencia personal, la norma cultural y la generalización, el cuento visionario, se entremezclan cual si fueran cosas que van en pos de las otras, informándose, uniendo los significados que cada uno de los niveles contiene en sí, mientras a la vez exponen con suma claridad cuáles son los estadios retóricos del discurso... Y así se obtiene un efecto poético pleno, brillante, afilado y multidimensional.

En un segundo volumen de memorias, *The Names* (1976), Momaday juega con las fantasías propias de la infancia viéndose, contemplándose a veces como si de un niño blanco se tratase, un niño blanco hostil, y a veces como un indio. Cada una de las opciones parten de la experiencia propia y directa, de la propia genealogía... Momaday es un kiowa por parte de padre, y su madre, aunque adoptaba todas las maneras de los indios, incluso en lo que a vestimenta se refiere, sólo tenía de india la sangre que le aportase un antepasado, un abuelo, cherokee... Quizás por ello no fue aceptada por los kiowa y hubo de emigrar la familia a Nuevo México, en donde Momaday tomó contacto con los navajo, con los tanoan y también con bandas de muchachos blancos y desarraigados. La historia de la vida de Momaday, sus rasgos físicos, así como sus ideas a propósito de las potencias que se contienen en la tradición oral, quedan asumidas, incorporadas al carácter de su personaje John Big Bluff Tosameh —y también en la introducción a *The Way to Rainy Mountain*— en la novela,

28. De la introducción a *Wordarrows*, de Vizenor.

premiada con el Pulitzer, *House Made of Dawn* (1968). Otro personaje fundamental de la novela, Abel, es víctima de la ilegitimidad (no conoce a su padre, ni sabe cuál era su linaje aunque supone que quizás se tratase de un navajo), y se ve marginado por los otros indios... Abel es una transformación de la figura de Ira Hayes (el indio pima que ayudó a levantar la bandera en Iwo Jima durante la guerra y que posteriormente, fiel a su rol de alcohólico procurado por la sociedad blanca, moriría en la miseria). Abel, igualmente, es un veterano; pero en un principio sus problemas le vienen causados por los indios y no por los anglosajones. Tosameh le considera una vergüenza por cuanto asume los estereotipos blancos más deleznables, tales como la violencia. Mas resulta redimido cuando a la muerte de su abuelo regresa a la tribu para asistir al ceremonial funerario. A través del ritual Abel recuerda la canción, la plegaria de los navajo, «House Made of Dawn», que siempre había querido evocar en su memoria sin éxito.

Leslie Marmon Silko (por cuyas venas corre sangre laguna), en su obra *Ceremony* (1977), ofrece un conjunto de problemas similares, también de manera similar. La autora, a la vez, se basa en las desviaciones de un indio traumatizado por la guerra (en su obra, la muerte de los japoneses se mezcla con la evocación de la muerte de su tío Josiah; las plegarias de éste para detener las lluvias filipinas le causan un fuerte sentimiento de culpa pues recuerda cuánto sufren los animales, y su familia propia, cuando llegan las épocas de sequía). La autora, también, utiliza caracteres tipos para explorar las posibilidades de integración en el mundo presente. Tayo, el protagonista, es un medio mexicano, un medio laguna, y no puede dejar de lado el recuerdo de los sufrimientos padecidos por un tío suyo laguna y cristiano. Su hijo pequeño, Rocky, adopta las formas de un blanco y su educación tratando así de escapar de la pobreza en que malviven los indios. Muere, sin embargo, en las Filipinas, dejando sumidos a sus parientes en un hondo sentimiento de culpa a causa de las contradicciones que le llevarán a querer ser como un blanco. Emo, Harley y Leroy son los estereotipos de los veteranos indios, veteranos de una guerra, que tratan de reaprehender su sentimiento de pertenencia a América merced a la bebida y a la narración de sus heroicidades guerreras en los campos de batalla... Emo, por ejemplo, siempre lleva consigo una bolsita en la que guarda los dientes de los japoneses que matara... Pero es Tayo, a fin de cuentas, quien representa el patos de la mezcla y de la confusión de los indios y también el patos de la moderna América.

Le llega la redención a través de dos viejos curanderos, y en especial a través de uno de ellos, Old Betonie, que vive en Gallup. Old Betonie insiste en que uno debe servirse como terreno para la confrontación entre la enfermedad y la brujería y no escapar limitándose, por ejemplo, a escribir acerca de la maldad inherente al hombre blanco («es la brujería india lo que torna en blancos a los hombres»). Insiste en que las salutíferas y mágicas ceremonias indias deben ser cambiadas («las cosas que no evolucionan, mueren»). Los elementos del rito son aquellos compuestos por unas cajitas, viejas ropas, raíces secas, tabaco, lana, periódicos, calendarios, botellas de coca-cola, y cosas así: «En los viejos tiempos era más sencillo. Un curandero podía ejercer sin tener que valerse de estas cosas... Todas estas cosas contienen una historia en sí mismas». Ceremonias e historias no son, empero, simples entretenimientos: «Son todo lo que tenemos para combatir a la enfermedad y a la muerte». Tayo, así las cosas, deberá confrontar en sí mismo la lucha entre la enfermedad y la brujería; y tanto como en sí mismo, en los veteranos todos y en la América en su conjunto... Y acontece el clímax junto a una mina de uranio cerca de la cual va a procederse a un experimento atómico... En suma, el problema de los indios, el problema fundamental, no deja de ser análogo al de los blancos:

> Entonces salieron de la tierra...
> el sol... las plantas y los animales...
> Cuando miraron
> no vieron sino objetos
> El mundo es cosa muerta para ellos...
> Temen al mundo.
> Y destruyen eso a lo que temen.
> Y se temen a sí mismos.

El humor, pues, es un componente crítico fundamental de las salutíferas historias, propias de la tradición oral, que conectan con el pasado, con el cosmos y con el presente. El humor es la mejor forma de supervivencia contra la brujería y contra lo demoníaco... Gerald Vizenor, un medio chippewa, y activista indio, es probablemente el mejor practicante del fino arte de la sátira, de la broma incluso... *Wordarrows* (1978) es una obra hecha a base de retratos basados en sus experiencias personales como director del American Indian Employment and Guidance Center, en Minneapolis, experiencias que, por lo demás, también informan

su cómica novela *Darkness in St. Louis Bearheart* (1978)... Y afirma el autor que desestimó el ofrecimiento de ingresar en el Partido Comunista «porque, además de por una serie de razones puramente políticas, el discurso comunista resulta muy poco humorístico, hace que resulte imposible conocer cuál es el corazón de los que discursean» (1978; 2.ª ed., pág. 17). Los retratos que se nos ofrecen en *Wordarrows* están preñados de tristeza; y los retratados no obtienen más que pírricas victorias... Ahí tenemos a un Baptiste Saint Simon IV, o «Bat Four», quien escucha de su padre que no sólo es estúpido sino rematadamente tonto porque trata de ser un bromista, trata de ser satírico comportándose de manera buena y a la vez diabólica, pero «en vez de un bromista, de un hombre satírico, resultaba un imbécil... Lo diabólico era mucho para él y prevalecía su faz buena... Eso sí, como idiota era de lo más brillante». Pero y es esa idiotez lo que le ayuda a sacarle los cuartos al asistente social que le asignan... Aparece también un conferenciante indio que nunca se cambia de ropa y que duerme con una mujer blanca por aquello de elaborar un trabajo acerca del racismo... Y se cuenta la historia de un sujeto que vendiera su pata de palo a cambio de un trago de licor, pues si la moral de los blancos se sintetiza en el «alto a la bebida», la moral india tenía como poco recomendable el que se apoyara en una pata de palo... Y nos presenta el autor una Oficina para los Asuntos Indios a cargo del General Custer, que sufre pesadillas en las que es humillado por parte de los indios y que se pasa el tiempo apalancado en una mecedora... *Darkness in St. Louis Bearheart* es toda una comedia del absurdo escrita tras un supuesto colapso de la civilización americana, a la que se le termina el petróleo y ello obliga al gobierno a talar los árboles de una reserva para obtener combustible, forzando a los indios a salir de allí, de su reserva, que, por lo demás, resulta ser territorio sagrado... Los indios de allí expulsados, en su periplo, topan con una serie de enemigos tales como Sir Cecil Staples, el monarca de los gasolineros; y con los fascistas de la comida rápida; y con el gobernador regional del Hospital de la Palabra, un modelo a semejanza de la BIA, que sostiene la teoría de que los problemas sociales son causa exclusiva del lenguaje, de la palabra, de la gramática y de la conversación. (La madre de Sir Cecil, por otra parte, había sido esterilizada, por orden del Gobernador, ya que su hijo era ilegítimo... Tras aquello, la buena mujer devino en conductora de camiones y en raptora de niños a los que secuestraba junto a las tiendas de los parques, criaba en su camión, y dejaba libres,

cuando crecían, en las paradas de descanso que tienen los camioneros.)

James Welch (emparentado con los pies negros y con los vientres gruesos) utiliza también formas propias a la comedia irónica. Su novela *Winter in the Blood* trata de un pies negros cuyas emociones se enfrían en el Oeste: acaba el indio convertido en «cowboy» que monta un caballo indomable, fuera de control. También escribe Welch poesía. Con una muy sensible ironía, en «Arizona Highways» escribe del amor de una muchacha navajo: él se siente, con respecto a ella, despegado de sus raíces indias, despegado precisamente por su posición de poeta; se siente blanco («un poco pálido») y bien vestido («brillan mis zapatos»). Incapaz, pues, de convertirse en amante opta por ser una especie de guía espiritual para ella, mas se siente como un fantasma maligno. Igual de irónico es el poema de Welch titulado «Harlem Montana: Just off the Reservation»:

> No necesitamos rastreadores aquí. La borrachera es la ley...
> Cuando mueras, si es que mueres, recordarás
> a aquellos tres jóvenes gamos colgados en la carnicería
> que nos hacían gritar durante días que éramos ricos
> ayúdanos, Dios mío, que somos ricos.

Algún significado podemos extraer del poema. Como ha señalado Michael Castro (1983, pág. 165), la imagen de la desesperación que procura la pobreza, la desesperación que ocasiona la certeza de que los mundos blancos e indios son incapaces de utilizar la riqueza del otro... La imaginería de la imposibilidad de descubrir y de expresar la identidad propia:

> A la tenue luz Bear Child cuenta una historia
> al espejo. Expulsa su nombre
> mientras las poderosas gargantas de los creeks
> escupen resina al cristal.
> La manada de osos ladraba al unísono,
> como un perro. Como una sabia serpiente
> balancea una moneda de cinco centavos en la na-
> riz. Y
> se calienta como una serpiente. («D-Y BAR»)

Castro de nuevo: Bear Child no puede encontrarse a sí mismo, está sólo con su sabiduría tradicional, con el poder totémico de

su nombre; trata de recubrir sus acciones con ese poder totémico que deviene de su nombre, pero la cosa acaba en patética charada. y Welch lo deja allí, «con la cabeza gacha, como un oso durmiente».

Tales imágenes dolorosas, sin embargo, cuidan mucho de no ser triviales por culpa de un romanticismo, de ese romanticismo, con el que muchos blancos tratan, paternalistamente, de apropiarse de la consciencia del indio. «Algunos escritores indios tienen al libro de Gary Snyder, *Turtle Island,* por parte de una suerte de nuevo calvario que hay que sufrir, cual si las tierras en donde habitan los indios, en vez de por los invasores de antaño, estuvieran en el presente invadidas por sus espíritus» (Castro, 1983; pág. 159). Silko, a este respecto, dice:

> «Irónicamente, mientras muchos poetas blancos pugnan por sacudirse de encima los valores anglo-americanos que les son propios, pugnan por desprenderse de sus orígenes anglo-americanos, no hacen sino violar una creencia fundamental y que es sustento de las gentes tribales a las que pretenden imitar: la reverencia por su historia, el culto a sus orígenes... Su escritura, que pretende imitar la poesía 'india', no es más que la patética evidencia de que en más de doscientos años los anglo-americanos han sido incapaces de crear una identidad propia».

De nuevo, y comentando la negativa de Maurice Kenny (un mohawk) a jugar el papel de «monje y guerrero, sacerdote y poeta, salvaje y profeta, ángel de la muerte y apóstol de la verdad», Castro dice:

> «Kenny, cómicamente, nos recuerda que el afán de muchos blancos por romantizar la América nativa va en detrimento de la presente realidad del indio mientras difumina esa noción según la cual América, hoy, es nuestro problema común:
>
> De nuevo hablo del hambre:
> En el 'Big Mac' te servirán café instantáneo
> una pizza de plástico, nada
> sino agua».

La ironía y el humor son tácticas que los etnógrafos tienen en cuenta de manera soslayada, si bien en los últimos tiempos

va incrementándose el interés por tales supuestos... Ciertos análisis recientes acerca de obras antropológicas nos demuestran que en tales textos había ya un componente irónico del cual apenas se apercibiera alguien cuando fueron hechos públicos: véase lo escrito por Crapanzano en este volumen; o el trabajo de James Boon (1972) a propósito de Lévi-Strauss; o el de Don Handelman (1979) acerca de Bateston... Y se extiende el golpe de risa entre los que hacen etnografía (Bakhtin, 1965; Karp, 1985; Fischer, 1984). Empiezan los etnógrafos a desprenderse del solemne arsenal retórico al que acudían (Marcus y Fischer, 1986). Y se percibe como realidad el considerable potencial que brinda el humor para construir textos en los que se hagan evidentes, además, las propias limitaciones del autor y se ponga en duda la validez de sus investigaciones... Todo ello hecho, naturalmente, con elegancia estilística que ofrezca el placer de la lectura, lejos de la pedantería cientifista común a tantos escritos... Probablemente, el estilo antropológico más propio, a este respecto, sea el de Lévi-Strauss (y en el campo de la crítica literaria, Jacques Derrida). Esto, me veo en la obligación de reconocerlo, no es más que un juicio personal que, en el fondo, ni concierne a Lévi-Strauss ni concierne a Derrida... Pues son menos modelos a imitar que ejemplos de cómo debe construirse un discurso. De momento, sin embargo, parece difícil desbancar del todo a los pedantes que trabajan su prosa en ciertos laboratorios... Ello es así porque los editores y los lectores aún precisan de alguien que les eduque antes de enfrascarse en dichos textos. Subrepticiamente, no obstante, va haciéndose notar una tendencia que trata de superar los cánones según los cuales se produce, en la escritura científica, un significado unívoco... Pero, como bien ha dicho Stephen Tyler, la demanda de un significado unívoco es una forma de autodefensa.

III
Recuerdos e instrucciones

> El conocimiento postmoderno... refina nuestra sensibilidad para con lo diferente y reafirma nuestra capacidad de tolerar lo inconmensurable.
>
> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condición postmoderna.*

El etnicismo es únicamente un imperio, un dominio; o, dicho de manera más explícita, patrón general de las dinámicas culturales propias a los finales del presente siglo. La escritura étnica y auto-

biográfica es espejo, una línea paralela, de las más modernas teorías acerca de lo textual, acerca del conocimiento, acerca de la cultura... Ambas formas de escritura contienen poderosos modos en los que basar la crítica de la cultura. Son postmodernas en su desarrollo de una buena serie de técnicas: la bifocalidad o reciprocidad de perspectivas; la yuxtaposición de realidades múltiples; la intertextualidad y lo interreferencial; e incluso la comparación de los parecidos en las familias... Más aún, bien puede afirmarse que en el presente resulta una de las potencialidades más firmes del diálogo; tanto como el conflicto, entre las culturas, es lección de más provecho para quienes pretendan hacer escritura etnográfica, que lo textual, que lo étnico en sí, que el conocimiento, que la cultura...

El etnicismo. ¿Qué aprendemos? Primero, que las diferentes etnicidades constituyen una familia de parecidos: similar, no idéntico; y cada componente enriquece al otro en su interreferencia... La cosa no se reduce a una mera mecánica solidaria, de ayuda mutua, de movilización política, de socialización... En ello, lo interreferencial reinspira y revigoriza las capacidades del etnicismo... Matar este papel que juega lo interreferencial entre las culturas, entre las realidades, es matar cuanto sostiene y renueva las actitudes humanas.

En el mundo moderno, tecnificado y secularizado, el etnicismo deviene en puzzle de preguntas que tratan de desentrañar lo que de aflictivo hay en ese mundo... Si bien, más que a establecer un sentido de la exclusividad o de la separación, las resoluciones del etnicismo contemporáneo tratan de establecer una universalidad plural. Probablemente seamos étnicos, al menos en un sentido; pero sólo algunos sentimos el etnicismo como una fuerza que compele[29]; sólo algunos son capaces de escuchar la música de sus revelaciones. En América, el individualismo derivado de los informes etnicistas —definido como idiosincrasia— bien puede, merced a un proceso de paralelización, cohabitar con ese espectro de diversidades que ayuden, además, al enriquecimiento de la propia sociedad americana... La recreación de una etnicidad, por parte de

29. Véase «The Meaning of Memory: Class, Family, and Ethnicity in Early Network Television», de George Lipsitz, pues trata del análisis de los mecanismos que operan de manera imperfecta en lo que a un proceso de homogenización etnicista se refiere.

cada generación, recreación hecha a través de procesos transferenciales más que a través de un lenguaje cognoscitivo, será la mejor manera de hacerlo. Racionalizar las compulsiones, las represiones y los informes que de lo individual se obtengan, servirá para revelar dónde radica el artificio cultural. Y tal revelación no sólo restará legitimidad a la hegemonía que pretende el poder político represivo, sino que ampliará las percepciones de los valores culturales y de la dinámica que a ellos compete en esta sociedad post-religiosa, tecnológica, post-inmigrante y secularizada. En estas sociedades de finales del siglo XX, los procesos de inmigración y de interacción cultural no son estáticos; muy por el contrario, abundan en la diversidad que construye un todo aunque ello no suponga el reblandecimiento de los componentes que lo conforman... El gran reto, pues, consiste en hallar el modo de que tal riqueza en agraz permee y revigorice la actividad intelectual, la actividad cultural académica.

Existe, sin embargo, la posibilidad de que semejante exploración de elementos tradicionales devenga en exposición superficial, puramente transitoria y llamada a desaparecer apenas sin dejar huella. En la primera generación de inmigrantes los problemas son comunes, conciernen a la familia entera; ya en la segunda generación aparecen los niveles personales de conflicto, niveles que, posteriormente, y poco a poco, desaparecen en un proceso más amplio de socialización... Es un hecho sociológico constatado: el teatro yiddish, por ejemplo, desaparece en tanto que es asimilado por escritores como Bernard Malamud, Philip Roth y Saul Bellow... Hay, no obstante, otra posibilidad acaso de mayor interés, más excitante... Se trata de esa tendencia que asume tradiciones culturales de peso para, a través de una reescritura de las mismas, a través de una mecánica constante de trabajo sobre sus propias virtualidades, enriquecer los contenidos del discurso utilizando en su explicitación las herramientas del presente; tal es el caso, por ejemplo, de Arshile Gorky, por cuanto evoca a su madre, y recuerda sus enseñanzas, a través de su pintura... Robert Alter (1982), por su parte, considera que ni Roth, ni Malamud ni Bellow definen, o suponen, una suerte de renacimiento de la cultura judía en América; pues son autores concernidos por la dinámica de la inmigración, por la dinámica de la interacción; la «judaización», por así decirlo, vendría representada por escritores más académicos, más «serios», más post-ortodoxos, tales como el lingüista Uriel, o como otro lingüista, Max Weinreich; y por historiadores como Jacob Neusner y Gershom Scholem; o por filósofos como Hannah

Arendt y Emanuel Levinas; y por críticos literarios como Harold Blomm y el mismo Robert Alter... Absolutamente modernos todos ellos pero capaces —y eso demuestra su práctica intelectual— de envolver el pasado en un diálogo actual generando nuevas perspectivas[30] mas teniendo siempre perdurable la obra de Malamud, de Roth, de Bellow, de Singer y de Henry Roth, es la interferencia del yiddish en el inglés, mecanismo que enriquece poderosamente la lengua en la que se expresan; el inglés; tanto como las interreferencias de múltiples tradiciones culturales... La etnicidad judía, como otras etnicidades, crece siempre en otro contexto interlingüístico. El futuro de la literatura judía depende no tanto de la capacidad creadora de sus autores como de la creación de estilo renovadamente interreferencial: Cynthia Ozick (1983) procede así a través de la recreación que hace en inglés de voces puramente litúrgicas; Shmuel Agnon y Jorge Luis Borges, por otra parte, lo hacen a través de una especie de espejo en el que se representan las más *antañonas narrativas, modernizadas por los ecos que de ellas se* desprenden... Uno de los más ambiciosos proyectos del etnicismo judío contemporáneo radica, por cierto, en el feminismo judío; feminismo ejercitado por autoras que se consideran ortodoxas (Greenberg, 1981; Heschel, 1983 y Prell-Foldes, 1978). Para ello parten de un contexto en el que el *hiddush* (la creación interpretativa) informa el conocimiento de los textos así como analiza las tradiciones del pasado, ricas en cuanto que ofrecen un buen conjunto de posibilidades nuevas desde esa perspectiva.

Tácticas literarias. Las autobiografías étnicas del presente parten de un meta-discurso que reclama la atención primera para los propios modelos lingüísticos y para la naturaleza ficticia del texto... La forma más evidente que adopta tal estrategia es la presencia del narrador como figura inmersa en el texto, figura manipuladora del contenido que lleva al lector a participar de los significados... hay una diferencia sustancial con respecto a los convencionalismos del género autobiográfico. El género autobiográfico, en tiempos, era expresión de una interioridad: la autobiografía al servicio del didactismo. Ahí el narrador actuaba a la manera de suma de convenciones explicativas de una valoración moralizante. La

30. Eric Gould establece un punto de contraste similar con el trabajo de Edmond Jabès a propósito del etnicismo en la novelística judía hecha en América a mediados de siglo (Gould, ed. 1985).

poética romanticista, por otra parte, convierte al narrador/autor en centro de la interiorización: el conocimiento de sí mismo va indisolublemente ligado al cultivo de un pensamiento individualista. Y el realismo, quitando énfasis a lo individual, eleva las referencias históricas y sociales a la categoría de centro de un proceso generador de nuevas expectativas: es el instante de la histórica lucha entre las fuerzas que tienden a asimilar al inmigrante, por un lado, y a marginarlo por otro... Las características de la escritura contemporánea, así las cosas, y llamando a la consciencia del lector para desbrozar el significado último del texto (formulando a menudo sus presupuestos como imitación paródica del racionalismo: Kingston, Mingus, Vizenor), no es una mera pulsión descriptiva de cómo la etnicidad es experiencia; es, por el contrario, una categorización ética que llama al lector a comunicarse con los otros en tanto y cuanto preserva, a la vez, sus diferencias.

La etnografía como crítica de la cultura. Más que repetir los códigos etnográficos tenidos en cuenta para desbrozar las tácticas literarias expuestas en el apartado II de este escrito, creo conveniente acabar con un reto, con una llamada a la renovación[31]. No puede vivir por más tiempo la etnografía cultural bifocalizada... O, más bien, sin tener en cuenta eso que existe, que es realidad constatable, incluso para las mentes menos sofisticadas, en todos los continentes de este nuestro mundo común.

La crítica cultural opera dialécticamente entre las posibles identificaciones culturales y étnicas. Ello es lo que en mayor medida alimenta el fermento etnicista... Si ello es así en verdad, habremos encontrado un contexto en el que los proyectos etnográficos vayan codo con codo con la más provocativa literatura y con el más moderno y proyectivo etnicismo. Así engrandeceremos el potencial crítico.

31. La idea del escrito es la que en la sección II se expresa como «hablar de propia voz». La primera versión de un escrito apenas ilumina las ilusiones del lector, la segunda alude a una voz más autorizada, y la tercera, y futura versión, cuando tanto escritor como autor se han hecho expertos, versará indefectiblemente en torno a lo que se contiene en la interpretación, en la recolección y en la reconsideración de los datos ofrecidos. Puede que sea la mejor.

PAUL RABINOW

LAS REPRESENTACIONES SON HECHOS SOCIALES: MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA

MÁS ALLÁ DE LA EPISTEMOLOGÍA

En su influyente libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Richard Rorty argumenta que la epistemología como estudio de las representaciones mentales en una época histórica determinada, el siglo XVII, y desarrollada en una sociedad específica, la sociedad europea, eventualmente obtiene éxito en la filosofía merced a los afanes que hacia tales estudios epistemológicos demostraron los componentes de un grupo profesional: el de los filósofos alemanes del siglo XIX. Para Rorty no se trató, tal interés, de un hecho fortuito: «El deseo de llegar a una teorización del conocimiento es un deseo de contraste; el deseo de hallar la fundamentación necesaria más allá de las fragmentaciones del conocimiento con que se exponen las representaciones». De forma tan radicalizada a la de Thomas Kuhn, Rorty retrata nuestra obsesión presente que tiene a la epistemología por un accidente que, si en ocasiones resulta estéril, empero es fundamento esencial de la cultura de Occidente.

Pragmático y americano, Rorty, en su libro, expone una moral: el moderno profesional de la filosofía representa «el triunfo de la búsqueda de la certeza por encima de la búsqueda de la razón». El principal culpable en este melodrama no es sino la filosofía occidental en cuanto le concierne la epistemología; y la ecuación

del conocimiento con las representaciones internas, así como la correcta evaluación de tales representaciones... Permítaseme dejar a un lado, de momento, la argumentación de Rorty para tratar de algunas especificaciones hechas por Ian Hacking y también por Michel Foucault, las cuales bien pueden servirnos como complemento de lo que expone Rorty. En el resto de mi escrito, trataré de explorar algunos de los caminos en los cuales esas líneas discursivas, esas líneas de pensamiento, son relevantes por contener la esencia del discurso común al otro, a lo diferente. Más en concreto, en la segunda sección de este escrito entro en la discusión de los recientes debates mantenidos a propósito de los últimos textos etnográficos; y en la tercera, acerca de algunas de las diferencias fundamentales entre el feminismo antropológico y la antropología feminista; y, finalmente, en la cuarta sección, explicaré otra línea de pensamiento acaso descontextualizada: la mía propia.

Los filósofos, viene a decir Rorty, han coronado a su disciplina como la reina de las ciencias. Tal coronación descansa, radica más bien, en su pretensión de ser los especialistas de la problemática universal, así como en su aspiración a convertirse en los mejor capacitados para procurarnos los fundamentos necesarios que constituyen conocimiento. Su realidad reside en la mente; la mente les privilegia, al parecer, para convertirse en jueces de las otras disciplinas. Tal concepción de la filosofía es, no obstante, producto de un muy reciente desarrollo histórico. Para los griegos no había mayor división entre la realidad externa y las representaciones internas de esa realidad. En contra de la concepción aristotélica, Descartes, en su concepción del conocimiento, dice que las representaciones sólo pueden tener corrección cuando se producen en un espacio interno, en la mente... Rorty hace inflexión en este punto diciendo: «Lo novedoso radica en la noción de un espacio interior singular, en el cual pueden tomar cuerpo las sensaciones (ideas confusas acerca del sentido, según Descartes), las verdaderas matemáticas, las normas morales, la idea de Dios, las percepciones depresivas, y todo lo demás; todo lo que conocemos como lo *mental*». Tales elementos, sin embargo, no eran del todo nuevos. Descartes, por su parte, los combinó para elaborar una problemática nueva, dejando a un lado los conceptos aristotélicos de la razón, tenidos por asidero universal: con los comienzos del XVII el conocimiento empieza a hacerse interno, representativo de algo, juicioso —y juzgador—. La moderna filosofía brotó cuando los problemas inherentes al conocimiento hicieron maridaje con la consciencia, con la reflexión: sus contenidos, sus representaciones, se

convirtieron en el problema central del pensamiento, en el paradigma del conocimiento, de todo conocimiento.

La moderna noción de epistemología, también, tiende a clarificar y a juzgar los aspectos de la representación. «Conocer es representar con exactitud lo que hay fuera de la mente; por lo tanto, entender las posibilidades y la naturaleza del conocimiento supone entender el camino en el cual la mente se ve capacitada para reconstruir todas y cada una de las representaciones. Lo que eternamente concierne a la filosofía no es sino la teoría general de las representaciones; una teoría según la cual la cultura quedará dividida en áreas que representen, que expongan una realidad.» El conocimiento, en definitiva, llega a través del examen de las representaciones hechas a propósito de la «realidad» y de lo que a la realidad concierne universalmente. Y, naturalmente, tal conocimiento universal no puede ser otro que el contenido en la ciencia.

Fue sólo a finales de la Ilustración cuando la elaborada concepción de la filosofía como juicio de todo el conocimiento posible, surgió y fue canonizado merced a la obra de Emmanuel Kant. «La eventual demarcación de la filosofía, con respecto a la ciencia, fue posible a través de la noción según la cual los resultados filosóficos eran tenidos como 'teoría del conocimiento'; o sea, como teoría diferenciadora de las ciencias porque ésta hallaba fundamento en ella», dice Rorty. Kant establece a priori la pretensión cartesiana de que somos únicamente lo que representan nuestras ideas. Kant, «tomando todo lo que somos, o lo que decimos ser, todo lo que nos constituye, hace que la epistemología ejerza cual si de una ciencia funcional se tratase... E incapacita a los profesores de filosofía para instituirse en una especie de tribunal preservador de la razón pura, capaz de determinar dónde sí o dónde no las otras disciplinas hallan razón de ser en los límites establecidos por la estructura del objeto estudiado», dice Rorty.

Como disciplina que, por actividad propia, tiende al conocimiento, la filosofía del XIX derivó hacia el neokantismo institucionalizado en las universidades alemanas. Estableciendo un espacio entre la ideología y la filosofía empírica, la filosofía alemana escrita deviene en nuestra propia historia, produce nuestros modernos cánones de valores. Tal tarea se completó con el final del siglo XIX. La narrativa basada en la historia de la filosofía, narrativa debida a pensadores, continúa en el presente siendo de capital importancia en las introducciones a cualquier curso de filosofía. La filosofía clama por una preeminencia intelectual; aunque desde la década de los 20 sean muy pocos los estudiosos, y los graduados en tal

materia, que piensen en la filosofía como única disciplina capaz de juzgar la producción cultural. Pues ni Picasso ni Einstein tomarían en cuenta lo que acerca de ellos pensaba Husserl.

A pesar de todo, los departamentos filosóficos continúan enseñando epistemología. Es una tradición, que sigue el pensamiento moderno, pero que encierra un cierto nivel de patos: «Wittgenstein, Heidegger y Dewey se sienten llamados por esa noción que tiene al conocimiento por expresión de las representaciones, noción hecha posible por los procesos de espacialización mental y que tiende al abandono de lo general como catalizador de las representaciones», observa Rorty. Estos pensadores, en definitiva, no aspiran a la construcción de otras alternativas, ni a la elaboración de mejores teorías acerca del conocimiento o de la mente. Denuncian lo que no es mejorable a través de la epistemología pero no tratan de jugar un rol diferente. Rorty llama a esto hermenéutica. Y al hacerlo así, simplifica los significados del conocimiento al no encontrarles fundamentos; tiende, en fin, a la construcción de un conocimiento esencial sobre el que basar las conversaciones, el hecho de hablar... Aunque Rorty, aun yendo tan lejos, poco nos dice acerca del contenido de esas conversaciones... Como Wittgenstein, como Heidegger y, de una manera distinta, como Dewey, Rorty se encara con el hecho. La filosofía, pues, no fundamenta ni legitima la búsqueda del conocimiento de otras disciplinas. La búsqueda es tarea que deviene en comentario acerca del trabajo y el trabajo en motivo de conversación.

Verdad contra verdad o falsedad

En cualquier caso, si uno llega a aceptar la deconstrucción que Rorty hace de la epistemología, las consecuencias, sin duda, serán las del hallazgo de un nuevo movimiento posible... Antes de explorar cualesquiera de esas consecuencias en detalle, es importante delimitar el punto en donde se separan la epistemología y la razón, la verdad, o los patrones de juicio. Ese punto ha sido expuesto muy sucintamente por Ian Hacking en su «Language, Truth and Reason» (1982). En paralelo a la diferenciación que hace Rorty entre certeza y razón, Hacking traza, a su vez, la distancia que hay entre esas filosofías que buscan la verdad y aquéllas —a las que llama estilo de pensamiento, tendencia no contemplada en la filosofía moderna— que abren nuevas posibilidades mediante la formulación de términos antagónicos: «verdadero o falso».

Hacking demuestra ir más allá de un punto de arranque básico: lo que de ordinario se tiene por «verdad» no es más que la consecuencia de cierto evento histórico; el emerger de un estilo de pensamiento acerca de la verdad y de lo falso, estilo que se establece en aras de unas condiciones precisas para la proposición que se desea. Hacking dice: «Cuando hablo de razonar no hablo de lógica... Me refiero, precisamente, a todo lo contrario, por cuanto la lógica es la representación de la verdad en tanto que el estilo, la forma de razonamiento, o la forma que adquiere el razonamiento, es aquello que nos brinda la posibilidad real de establecer las distancias entre lo verdadero y lo falso... Son los estilos de razonamiento, los estilos que adquiere el razonamiento, lo que determina el contenido de certeza o de falsedad... La deducción, por una parte, y la inducción por otra, bien sirven para preservar este principio...». Hacking no se muestra en contra de la lógica; sólo en contra del clamor con que se invoca este término en aras del engrandecimiento de la verdad totalizadora. La lógica, pues, es cosa aceptable en sus propios términos que son, por lo demás, limitados.

Al establecer esta diferenciación se nos presenta el problema de la relativización inherente a la razón, ante la cual los conceptos de verdad y de falsedad son cosas que corresponden, más que a otra circunstancia, al subjetivismo. Tales concepciones son hechos históricos y sociales... Este extremo queda bien establecido por Hacking cuando dice: «El que ciertas proposiciones contengan la virtualidad de lo verdadero corresponde a la fecha, al dato concreto; se trata, en definitiva, de las consecuencias resultantes de un acontecimiento histórico». Las herramientas analíticas que utilizamos al examinar un conjunto de problemas —la geometría para lo que concierne a los griegos, el método experimental para analizar el siglo XVII, el estatismo en la ciencia moderna— se explican por sí solas sin la necesidad de que concurran en tal explicación las verdades que lastran en sí mismas lo relativo... Para ir más lejos, bien podemos afirmar que el entendimiento, el aprehendimiento de lo científico, como dice Hacking, «resulta objetivo por cuanto la simplicidad de los estilos de razonamiento determina el resultado de nuestros informes». Lo que Foucault llamara régimen, o juego, es un componente a partes iguales de verdad y de falsedad, componente del que se derivan prácticas... Otros procedimientos y otros objetos de interés analítico obtienen su condición de tales, sin embargo, sólo cuando son contemplados a través de un prisma señalador de lo cierto y de lo falso.

Hacking distingue claramente lo diario, lo que hay de razonamiento basado en el sentido común, para aplicar y elaborar un conjunto de razonamientos específicos capaces de actuar en sí mismos. Se trata de hacer una pluralización tanto cultural como histórica de los dominios ejercidos por determinados estilos de pensamiento asociados a ellos. Y de la aceptación generalizada de la diversidad de todos los estilos de razonamiento, de los métodos y de los objetos, extrae Hacking la conclusión de que los pensadores, frecuentemente, toman las cosas más simples por verdad absoluta, por solución de las cuestiones más problemáticas, y establecen una teoría tomada por científica, por verdadera. Pero, argumenta, ello no supone que debamos tomar por verdadera tal verdad; que el científico deba establecer un imperio en base a ello. Más bien, y a lo Paul Feyerabend, dice que debemos mantener abiertas todas nuestras percepciones a lo desconocido, a lo que en apariencia es imposible. Los griegos, viene a recordarnos Hacking, no usaban del estatismo como concepto que determina hechos... Rorty, por su parte, llama a esto hermenéutica; Hacking habla de anarcorracionalismo. «El anarcorracionalismo supone tolerancia para con los otros y combina la disciplinarización del método con los patrones establecedores de la verdad y de la falsedad; de la verdad y de la razón.» O sea, que deberemos tener estos presupuestos por ciencia infusa.

Michel Foucault también ha tratado acerca de algunos de estos problemas, aunque no de manera idéntica sino parecida. En su *Arqueología del Conocimiento* (1976) y en su *Discurso del Lenguaje* (1976) quedan reveladas claramente las tendencias del presente, aunque no en la medida con que Hacking trata de diferenciar lo verdadero de lo falso y los estilos de pensamiento, sino con la pretensión de analizarlos. La sistematización con que Foucault analiza los factores componentes del discurso, sus modalidades enunciativas, sus conceptos y sus estrategias, son, por lo demás, formadores y transformadores más allá de las pretensiones de este escrito[1]. Se da relevancia, sin embargo, y en el presente ensayo, a ciertos puntos... Por ejemplo, en su *Discurso del Lenguaje* Foucault discute algunas de las condiciones, constreñidoras por lo demás, que, en su pretensión de establecer la verdad o la falsedad, son tomadas por verdades y falsedad serias, científicamente probadas. Entre otras, habla Foucault de las disciplinas científicas:

1. Para un tratamiento más amplio, véase lo escrito por Dreyfus y Rabinow (1982)

> «Para que exista disciplina debe existir, también, posibilidad de formulación y —para hacerlas infinitas— proposiciones frescas... Estas proposiciones deben tender a especificar las condiciones de los objetos, de los sujetos y de la metodología... Desde sus propios límites, cada disciplina reconoce como falsas o como verdaderas a las proposiciones, si bien repele cualquier teratología con respecto al aprendizaje... En resumen, cada proposición ha de presentar condiciones complejas y onerosas antes de que pueda ser admitida como componente de la disciplina de que se trate; antes de que pueda pronunciar las palabras verdad o falsedad, porque como ha dicho Monsieur Canguilhem, debe 'ser verdad' en sí».

Pone Foucault el ejemplo de Mendel: «Mendel habla de objetos, emplea métodos y se sitúa en el epicentro de una perspectiva teórica y totalizadora en comunión, al tiempo, con la biología... Mendel habla de la verdad, aunque su verdad no tenga mucho que ver con el actual curso de las cosas en materia concerniente al discurso biológico». La demostración de la riqueza de este estilo de pensamiento radica en la brillantez de Foucault, de Georges Canguilhem y de otros estudiosos de la historia de la filosofía, estudiosos franceses entregados, mayoritariamente, al análisis de la «filosofía de la vida».

Y no es accidental que tanto Rorty como Hacking muestren todo su interés, se sientan concernidos por el estudio de la historia de las ciencias físicas, de las matemáticas y de la filosofía... Lo que olvidan en sus trabajos, sin embargo, es la categorización del poder y —en el caso de Hacking, concretamente— de la sociedad. Hacking desarrolla una muy estimable labor en el análisis del estatismo propio al siglo XIX. Rorty, por su parte, muestra todo su interés en demostrar cómo la epistemología es inherente al estudio de la sociedad occidental; tanto como su incapacidad, paradójicamente, para contemplar el conocimiento como algo que no sea ente edificador de la conversación. Aunque no procede como Jurgen Habermans en su crítica de la fundamentación, Rorty aspira a la comunicación libre, a la conversación civilizada como meta última. Hacking, por su parte, dice: «Richard Rorty probablemente tiene por doctrina central aquello referido a la conversación que, quizás algún día, aparezca como componente lingüístico de la filosofía... Es, en última instancia, el método analítico debido a la generación de Oxford» (1984, pág. 109). El contenido

de la conversación, y el cómo la conversación deviene en libertad de pensamiento es algo que va, sin embargo, más allá de los presupuestos de la filosofía.

Pero la conversación, sea entre individuos, sea entre culturas, es sólo posible en un contexto previamente establecido merced a la historia, a la cultura y a las relaciones políticas, así como a las particularidades discursivas de la práctica social que lo constituyen (el discurso). Lo que desaparece del discurso de Rorty es, precisamente, la discusión acerca de cómo el pensamiento y las prácticas se hallan interconectados. Rorty trata de salvar las expectativas filosóficas aunque se detiene justamente en el punto en el que ha de tomar seriamente sus propios y profundos conocimientos: para el ingenio no es el pensamiento más que un conjunto de prácticas históricamente localizadas. Cómo revierte ello en la epistemología es otra cuestión. Cuestión que no sólo Rorty no ha solventado.

Representaciones y sociedad

Michel Foucault nos ha dejado herramientas de suma importancia para el análisis del pensamiento como práctica pública y social. Foucault acepta los elementos del niezstchanismo, del heideggerianismo también, a propósito de sus análisis metafísicos y epistemológicos de la sociedad occidental, aunque con matizaciones. En cuanto a Rorty hay que hacer alguna salvedad, alguna matización. Una muy importante, me parece a mí, estriba en que ambos filósofos, los anteriormente citados, son mucho más interesantes que él. Y que también lo son algunos filósofos contemporáneos. Podemos encontrar, sin ir más lejos, los mismos elementos que utiliza Rorty en su análisis de la historia de la filosofía —lo moderno, la representación, el orden— en el famoso análisis que hace Foucault del cuadro *Las Meninas* de Velázquez... Aunque hay otras diferencias igualmente considerables. En su tratamiento del problema de la representación como componente específico de la historia de las ideas, Foucault versa acerca de unas implicaciones culturales más amplias. En *El orden de las cosas* (1973), así como en otros libros posteriores, Foucault demuestra que el problema consustancial a la correcta representación permea toda una serie de prácticas y componentes sociales. El problema de la representación, para Foucault, no radica en el condicionamiento del pensar a lo largo de los últimos trescientos años, en lo que a la filosofía se refiere...

Para Foucault el problema radica, más bien, en la delimitación de los muchos disparates; o del disparatado pensar que lleva a la conjunción de prácticas políticas y sociales que conforman y constituyen el mundo moderno, concernido por principios tales como los de orden, verdad y etcétera... Foucault difiere de Rorty, por lo tanto, en el tratamiento de las ideas como prácticas sociales y no en generadoras de conversación o en filosofía.

Pero también discrepa Foucault de muchos pensadores marxistas, los cuales pintan el problema en *sí*, el hecho a estudiar, a representar, con la definición epifenomenológica de lo «real», de lo que «realmente» actúa en el tejido social. Cosa que nos lleva, directamente, al problema de la ideología. En muchos lugares, Foucault sugiere que cuando uno ve el problema de las representaciones, y contempla la verdad como práctica social, la simple noción de lo ideológico queda contaminada, deviene en problema insoluble. Dice así: «Detrás del concepto de ideología hay una *suerte de nostalgia por el conocimiento desprovisto de errores y* de ilusiones vanas» (1980, pág. 117). En este sentido, el concepto de ideología resulta cosa tan cerrada como el de epistemología.

Para Foucault, el moderno concepto de ideología se caracteriza por tres cualidades interrelacionadas: (1) por definición, la ideología es concepto opuesto al de «verdad»; (2) la ideología se produce en el sujeto (individual o colectivo) a fin de hallar la verdad, y consecuentemente el análisis, la tarea analítica, consiste en la exposición de la falsedad que conllevan las representaciones; (3) la ideología es cosa secundaria, y componente como tal, de algo más real, de alguna dimensión infraestructural en la cual lo ideológico es mero componente parasitario. Foucault, por su parte, rechaza estas tres condiciones.

Hemos aludido a las líneas fronterizas que establecen la crítica y la correcta representación. Consecuentemente, pasemos a un tercer extremo: la cuestión acerca de dónde se produce o no lo verdadero como epifenómeno... Foucault describe su proyecto no como un intento de esclarecer y diferenciar lo falso de lo verdadero sino «de ver los efectos históricos que el concepto de verdad ha producido en el interior del discurso que, en sí, no es verdadero ni falso». O sea, propone Foucault estudiar eso que llama «régimen de verdad» como componente efectivo de la constitución de las prácticas sociales.

Foucault, para ello, propone tres hipótesis de trabajo: «(1) La verdad debe ser tomada por sistema de ordenación para la producción, la regulación, la distribución y la circulación y operaciones

propias a los diferentes niveles de estatificación. (2) La verdad se muestra en una especie de relación circular con los sistemas de poder que genera y que, a la vez, la expanden. (3) Tal régimen no es simplemente ideológico o superestructural; fue condición imprescindible para la formación y para el desarrollo del capitalismo». Más adelante exploraremos las implicaciones de estas hipótesis de trabajo. Exactamente, en las tres siguientes secciones de este ensayo.

Como Max Weber creo que el capitalismo del siglo XVII no fue estrictamente economicista. Los hombres no sólo construían barcos, por aquel entonces, sino que contemplaban las obras de Rembrandt, hacían mapas, observaban y explicaban cosas propias acerca de las concepciones que de la naturaleza tenían otros pueblos y trabajan por un destino mejor. Tales representaciones fueron fuerzas efectivas que dieron la medida de lo que aquellos hombres eran y también de sus actos. Un sinfín de nuevas posibilidades quedan abiertas ante nosotros si abandonamos la epistemología y seguimos a Foucault en su disección de los modos de producción y de cómo éstos permean la relación social y el generar verdades. Aquí van, pues, algunas conclusiones iniciales, y algunas estrategias que faciliten el esclarecimiento, en la discusión que en el presente se mantiene acerca de la epistemología... Las doy antes de entrar en la reciente discusión antropologista acerca de cómo describir al otro.

1. La epistemología debe contemplarse ya como un evento histórico; como una práctica social, entre otras varias, articulada para nuevos usos en la Europa del siglo XVII.

2. No necesitamos ninguna teoría indígena acerca de lo epistemológico, ni epistemología alguna acerca del otro... Atenderemos, únicamente, a nuestra práctica histórica de proyectar nuestras prácticas culturales en el otro; en definitiva, la misión consiste en mostrar cómo, dónde, y a través de qué, lo cultural y lo institucional reflejan la necesidad que otras gentes tienen de una epistemología para usar.

3. Necesitamos antropologizar el Oeste: mostrar cuán exótica es la constitución de sus realidades; necesitamos hacer un énfasis mayor en su grandeza y en su universalidad (en lo cual se incluyen, a partes iguales, lo epistemológico y lo económico); necesitamos hacer, también, cuantas peculiaridades históricas nos sean posibles para demostrar que los clamores en aras de la verdad van indisolu-

blemente ligados a prácticas sociales y devienen en fuerzas concretas de este mundo.

4. Debemos pluralizar y diversificar nuestras prospecciones: un movimiento básico en contra de la hegemonía política o filosófica diversificará los centros de resistencia: evitar el error de dar la vuelta a la esencialidad; pues el occidentalismo no es buen remedio para el orientalismo.

LA ESCRITURA DE TEXTOS ETNOGRÁFICOS: FANTASÍA BIBLIOTECARIA

Vivimos un curioso tiempo en el que los conceptos parecen arrastrar las posaderas por las fronteras de las diferentes disciplinas. El momento en que la profesión histórica descubre la antropología cultural en la no representada figura de Clifford Geertz, es justo el momento en el que Geertz comienza a ser cuestionado en términos antropologistas (uno de los temas recurrentes, por cierto, en el seminario de Santa Fe, tema perceptible en el presente volumen). Así, pues, los antropólogos, o algunos de entre ellos, descubren ahora, y tienden a ello en consecuencia, una nueva creatividad para la más conveniente explicación de las ideas, las cuales son informadas por el desconstructivismo literario y crítico. Ahora están descubriendo, como antes lo hiciera Derrida en cuanto de virtualidad política hay en ello, la energía cultural que se contiene en tales presupuestos. Hay además varias formas de hibridación en tales presupuestos (y en el seminario se aludió de continuo a gentes como James Bonn, Stephen Webster, James Siegel, Jean-Paul Dumont y Jean Jamin) que se manifiestan, sin embargo, a través de la actividad intelectual de un «profesional»; es decir, de quien habla, de quien se expresa, ante, por y en nombre de la comunidad científica... Por ejemplo, mientras todos los mencionados ejercen la antropología, James Clifford ha creado, y ha ocupado, el rol del *escribidor* que ejerce en nombre de los *escribidores*. Geertz, a modo de figura fundacional, se aposenta entre la monografía, entre la narrativa, entre la descripción y entre la interpretación. Clifford toma a sus nativos por informantes, tal y como de común se ha hecho entre la comunidad de antropólogos llegado el momento de elaborar un texto, llegado el momento de escribir etnografía: observación e inscripción.

En un principio, el trabajo de James Clifford, como otros de este volumen, parece adentrarse por la senda naturalista estableci-

da por la interpretativa descripción propia a Geertz. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental. Geertz, como otros antropólogos, dirige sus afanes a reinventar la antropología, como ciencia, apoyándose en las mediaciones textuales. Su actividad pertenece al terreno de la descripción social del otro, si bien modificada por las condiciones en las que se genera el discurso y también por sus concepciones acerca de la figura del autor, del valor del texto y demás. El otro, para Clifford, no es sino la descripción antropológica de lo otro. Ello quiere decir que Clifford simultanea firmemente el control de su proyecto con la prevención de todo lo que para ese proyecto puede resultar parasitario, vano... Inventa sus planteamientos prospectivos merced a ciertos constreñimientos; y constantemente se ofrece como «vitamina» para otros textos.

Esta nueva especialización resulta propia de un proceso generalizado de autodefinición. El primer movimiento de tal proceso radica en la identificación del objeto a estudiar, en su categorización. En paralelo a Geertz, viene a decirnos que los balineses interpretaban su propia pelea de gallos como si de un texto cultural sometido a análisis se tratase. Argumenta Clifford que los antropólogos han experimentado con formas de escritura que incluso les resultaban desconocidas, incontrolables. El aspecto interpretativo de la antropología deja su huella (y produce un substancial cuerpo de doctrina y de trabajo que lo instituye en sub-especialidad), si bien no queda muy claro dónde lo semiótico-desconstructivo (aun admitiendo un nivel de vaguedad) es salutífera forma de apertura hacia un nuevo y excitante trabajo, de mucha mayor importancia además, o hacia una táctica más propicia para desenmarañar lo que es consecuencia de un campo político que ha de ser primariamente explicado en términos sociológicos.

En su ensayo «Fantasía Bibliotecaria» (1977), Michel Foucault juega diestramente con la progresión usada por Flaubert para contar su propia vida en la fábula acerca de las tentaciones de San Antonio. Más allá de las idealizaciones de su fértil imaginación, Flaubert, a través de sus referencias fundamentales, traza una iconografía filosófica que demuestra cuán reales pueden ser las alucinaciones fantasmagóricas del santo. Nos muestra Flaubert cómo el santo repasa toda su existencia a través de la escritura, modalidad que deviene en ejercicio ascético para producir, de una parte, y para mantener a raya de otra, a los demonios propios al mundo de la escritura. No es un simple accidente, una mera casualidad, que Flaubert finalice su obra, su vida como escritor, con esa monstruosa colección de lugares comunes que es *Bouvard et Pécuchet*.

Obra que debe ser leída como intento de domesticación de la textualidad, enmarcado en la autocontención que vaya en aras de una cierta morigeración de la textualidad que a su vez tienda a la cataloguización: la fantasía bibliotecaria.

Agitemos más nuestra argumentación. Y para ello yuxtapongamos la interpretación antropologista de Geertz a la textualidad meta-antropológica de Clifford... si Geertz trata de conjurar y de atrapar a los demonios del exotismo —teatralidad, juegos de sombras, peleas de gallos— a través de unos usos limitados de la ficción —de esa ficción con que se nos aparecen—, el textualismo desconstructivista trata de remover los sistemas de expresión —textualidad— del otro para presentarlo de manera homogeneizada, haciendo las mismas cosas y realizando idénticos trabajos. No digo que Clifford no proceda de manera elogiable. Al fin y al cabo la valoración de la consciencia antropológica, a través de la propia escritura, viene siendo cosa que lleva a la duda desde hace mucho tiempo. A despecho de las ocasionales convicciones de Geertz acerca de la ineluctabilidad de la ficción, no lleva más lejos sus conocimientos. Parece establecer, por el contrario, un punto de coincidencia en la metaposición que brinde una fuerza real desde la que llevar a cabo la tarea propuesta. La voz inspirada por lo libresco resulta, así, clarificadora, saludable... Y, en lo que a mí respecta, no he pretendido en esta sección otra cosa que volver la vista atrás, repasar lo sugerido por este etnógrafo de etnógrafos que, sentado en la mesa de un café, y utilizando sus propias categorías descriptivas, examina su producción textual.

El tema central de Clifford es el de la construcción textual de una autoridad antropológica. La inspiración literaria de ello lleva a «tres estilos indirectos», los cuales han sido bien analizados por Dan Sperber (1982) y no necesitan ser expuestos aquí. La convicción de que la escritura antropológica emplea convenciones literarias, si bien interesante, no debe desatar la crisis... Muchos sostienen en el presente que ficción y ciencia no son términos antagónicos sino todo lo contrario (De Certeau, 1983). Son muchos los recientes avances en el campo de la prospección ficticia llevados a la escritura antropológica con notables resultados. La conciencia en el estilo, en la retórica, en lo dialéctico de la producción de textos antropológicos, bien puede darnos el mejor informe acerca del otro. Un informe, por lo demás, de mayor imaginación y riqueza; esa riqueza que brinda el estilo literario.

Clifford, no obstante, parece ir más lejos aún. Arguye, por ejem-

plo, que Malinowski basa su autoridad antropológica en dos premisas. Una puramente testimonial («yo estuve allí»), lo cual es elemento que bien puede establecer la única autoridad del antropólogo. Y la otra en la afirmación de que la supresión de ese testimonio establece la autoridad científica, pero teórica, del antropólogo[2]. Clifford, en su progresión, nos muestra que tales fundamentos se hallan presentes en el famoso escrito de Geertz acerca de las peleas de gallos: «Los informes actúan de forma separada a la del resto del discurso, contribuyendo a la recreación ficticia de éste. Queda en suspenso la actualidad, el instante en que se producen los informes ofrecidos por sus interlocutores... Y la situación dialogal aparece, simplemente, revestida con los aspectos más representativos de la interpretación etnográfica, que no tiende sino a la representación textual última y hecha libro». Clifford presenta a Geertz como paradigma de la «apelación a la fábula» (1983, pág. 132). Dice el antropólogo que estuvo allí, pero, en el texto, se esfuma del lugar de los hechos.

En su estilo Clifford traza un movimiento paralelo. Justo como Geertz crea un cuerpo autorreferencial (para establecer una dimensión concreta de su autoridad en el tema) y luego (en nombre de la ciencia) se despreocupa de las consecuencias que tal actuación conlleva. Clifford habla acerca de lo ineluctable del diálogo aunque sus textos no sean dialogales. Pues vienen escritos en tres estilos indirectos y libres o libremente indirectos. Textos que evocan el tono propio a ese decir de «yo estuve allí, en aquella convención de antropólogos». Y a la vez mantiene el tono de la recreación flaubertiana. Ambos, tanto Geertz como Clifford, caen en el uso de lo autorreferencial como intento de algo más que establecer su autoridad. Clifford nos cuenta, nos lee, las peleas de gallos que montan los balineses a través de una construcción panóptica que, sin embargo, excluye en otros niveles de su discurso. Lee y clasifica, describe lo que parece un proceso de intenciones y a partir de ello sitúa los cánones; aunque no haya examinado antes su propia escritura, primero, y la situación en que la elabora después. Ello, naturalmente, no invalida sus conocimientos sobre el tema que trata (o al menos no más que la lectura de Malinowski invalida los análisis a propósito de los kula). Se limita a situarlos. Y deberemos mirar atrás, ir desde la tienda de campaña enclavada

2. La importancia de esta dualidad es uno de los argumentos centrales de mi trabajo *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977).

en tierra de trobiandeses al escritorio aposentado en tierras de lo bibliotecario[3].

Un movimiento esencial en el establecimiento de lo disciplinario y de lo subdisciplinario legitima las clasificaciones. Clifford propone, para ello, cuatro tipos de escritura antropológica, los cuales llevan un ordenamiento propio a la crónica. Organiza su ensayo «En la Autoridad Etnográfica» (1983), alrededor de esta progresión cuatripartita, si bien no asegura que cualesquiera de unos modos sean mejores que los otros... «Los principios de autoridad revisados en este escrito —experiencia, interpretación, dialogal y polifónico— están al alcance de cualquier escritor etnográfico, pertenezca al Oriente o al Occidente... Ninguno es obsoleto; y, a la vez, ninguno es puro: Todo un campo para la invención se contiene en cada uno de tales modos, en cada uno de estos paradigmas»... Va esta conclusión directamente en contra, sin embargo, del desgranamiento retórico de su ensayo. Ello me parece interesante y volveré al asunto en otro momento.

La tesis principal de Clifford es la de que la escritura antropológica tiende a dar mayor virtualidad a la dimensión dialogal del trabajo de campo, otorgando un poder de absoluto control en el texto al antropólogo. El nudo central del trabajo de Clifford pretende demostrar, pues, cuáles son las vías en las que la eliminación textual del método dialogal puede quedar remediado por nuevos modelos de escrituras. Eso le lleva a experimentar y a interpretar modos de escritura monológicos que lindan con la terminología propia al colonialismo. «La antropología interpretativa no puede escapar de la crítica de lo 'colonial' por cuanto desde 1950 viene rechazando los discursos que muestran la realidad cultural del otro sin tener en cuenta su propia realidad circundante.» Es fácil leer esto en la convicción de que nos ofrece un paradigma favorito. Es perfectamente posible que Clifford contemple su propia tarea con absoluta ambivalencia. Sin embargo, y al explicitar su propia interpretación, caracteriza claramente cuáles son los modos que «emergen» y que, al menos en lo temporal, resultan determinantes... Utilizando un grado de interpretación que obvia lo dialogal llega, merced al desbrozamiento del historicismo antropológico, a una progresión en la que lo polifónico contiene las virtualidades del diálogo y de la textualidad que le es propia.

Habiendo dado carta de naturaleza, en un principio, a dos mo-

3. Quiero dar las gracias a Arjun Appadurai, por la ayuda prestada en el esclarecimiento de este y otros extremos.

dos fundamentales de la autoridad etnográfica (lo devenido de la experiencia y lo resultante de la interpretación realista) pasa Clifford, con sumo entusiasmo, al próximo conjunto (lo dialógico y lo heteroglósico). Dice así: «Los paradigmas dialógico y constructivistas dispersan la autoridad etnográfica en tanto que las narraciones de iniciación confirman su especial competencia. Los paradigmas de la interpretación y de la experiencia se convierten en paradigmas discursivos, de diálogo y de polifonía». Así, pues, el convencimiento de que tales modos resultan triunfantes queda a merced de la duda que ofrece el empirismo. Como dice Renato Rosaldo: «La tropa no es, necesariamente, discípula». Y quedan unas cuantas materias de interés por analizar.

¿Qué es lo dialógico? Clifford, en un principio, parece usar el término en sentido literal, lineal: un texto que presenta a dos sujetos en puro intercambio discursivo. Kevin Dwyer, en su «más bien literal» recopilación de intercambios con los granjeros marroquíes, es el primer ejemplo que cita de texto «dialógico». Sin embargo, una página más adelante, Clifford dice: «Afirmar que la etnografía se compone de discursos en los que sus componentes dialógicos son relatados, no significa decir que la forma textual deba ser la de la transcripción literal del diálogo». O sea, que las descripciones alternativas son necesarias aunque no lleven a una definición final. Consecuentemente, el género viene a definir las características que no brillan por sí mismas.

«Pero si la autoridad interpretativa se basa en la exclusión del diálogo, el reverso será cierto, será verdad: una autoridad puramente dialógica reprime el hecho de la textualización», afirma Clifford, deslizándose súbitamente para llegar a nuestras entendederas. Y viene a confirmar, con ello, el distanciamiento de Dwyer como necesidad de acceder a la construcción de un texto realmente antropológico. La oposición de lo interpretativo y de lo dialógico es dura de establecer; Clifford, páginas más adelante, cita al más representativo de los hermenéutas, a Hans Georg Gadamer, cuyos textos ciertamente carecen de diálogos directos que aspiren a esa especie de «dialógica radical». Y, finalmente, Clifford asevera que el dialogismo es, en lo textual, simple texto, mera «representación» del diálogo. Los antropólogos basamentan su autoridad científica en la capacidad de representar la cultura a tratar que tengan. Los textos dialógicos pueden, pues, servir de balanza al conjunto de interpretaciones y de experimentaciones a que tienda la escritura... Aunque ello no ofrezca mayores garantías de textualidad.

Finalmente, y más allá de los textos dialógicos, yace la hetero-

glosia: «Una carnavalesca arena de diversidades». Siguiendo a Mikhail Bakhtin, Clifford pone la obra de Dickens como ejemplo de polifonía espacial; cosa que, por cierto, bien puede servirnos como modelo. «Dickens, el actor, el transformador de lo oral, el polifonista, tiende a lo contrario que Flaubert, ese maestro del control, en la caracterización de sus personajes y en la exteriorización que de sus sentimientos éstos hacen... La etnografía, al igual que la novela, bien puede transitar esa misma senda.» Si los textos dialógicos caen en la diabólica pretensión de totalizar, quizás pueda ponerse freno a tal impulso merced a una radical heteroglosia: «La etnografía queda invadida por la heteroglosia. Y si de acuerdo con un espacio textual autónomo el universo indígena cobra sentido en términos absolutamente diferenciadores de los nuestros, no aparece ante los ojos del etnógrafo sino la sugerencia de una alternativa textual, de una estrategia que muestre la utopía que representa la autoría general de un texto, teniendo como autores a los informantes del etnógrafo».

Pero Clifford, no menos súbitamente, añade: «Las anotaciones son siempre una estratificación del que anota... Una polifonía más radical desplazaría al etnógrafo, y desplazaría su autoridad, confirmando que el final virtuosísimo de la orquestación no es debido a un intérprete solista». Nuevas formas de escritura, nuevas experimentaciones textuales, abrirán nuevas posibilidades —que, sin embargo,acaso no garanticen cosa alguna—. Clifford, empero, no acaba de verlo claro. Dirige sus pasos a otro punto. Su entusiasmo primero por la dialógica decae. Nos llama a la Heteroglosia: a la seducción que procura la última escritura. Y concluye Clifford su ensayo proclamando lo siguiente: «He argumentado que la imposición de la coherencia en el texto no es más que una cuestión de simple estrategia».

La presentación de Clifford claramente ofrece una progresión en la que el final del ensayo es pura definición. Sin embargo, Clifford explicita bien a las claras cualquier jerarquización. En un principio creí que lo hacía de manera apenas consciente, o ambivalente; o para resolver una tensión creativa. Ahora creo que Clifford, al igual que haría cualquiera, está «dans le vrai». Nos encontramos ante un momento discursivo en el cual el autor dirige sus intenciones a quitar lastre a las tendencias últimas del pensamiento contemporáneo, propugnando el valor de la escritura en sí. Fredric Jameson, por su parte, viene a identificar varios elementos de la escritura postmoderna (su jugueteo con la jerarquiza-

ción, su burla de la historia, el uso de imágenes) en el mismo sentido en que se nos presenta el proyecto de Clifford.

DEL MODERNISMO A LA POSTMODERNIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA

Fredric Jameson, en su «Postmodernidad y Sociedad de Consumo» (1983), ofrece algunos puntos de partida para situar los recientes desarrollos en la escritura antropológica y meta-antropológica. Sin seguir necesariamente las definiciones unívocas a propósito de la postmodernidad, Jameson delimita el espectro de términos mediante la proposición de un número elemental de claves: su localización histórica, el uso del pastiche y la importancia de las imágenes.

Jameson localiza el culturalismo postmoderno e histórico no en términos estilísticos sino en términos propios a un tiempo de mercaderías. Y al hacerlo así analiza la producción cultural propia a los años 60 en su asociación con eventos significativos de carácter social y económico. El establecimiento de un criterio analítico, y su correlación con los cambios socioeconómicos es cuanto de preliminar tiene la obra de Jameson. Sin embargo, define Jameson el capitalismo último como ese momento en el que «los vestigios de la Naturaleza que aún sobrevivían en el capitalismo clásico han desaparecido: hablamos del tercer mundo y del inconsciente. Los años 60, no obstante, suponen transformación de esos períodos en los que una reestructuración sistemática cobra su plaza en la escala de la globalidad. No es éste, sin embargo, el lugar *ni el momento de criticar o de defender la periodización que hace* Jameson, periodización que él mismo tiene por provisional... Digamos, sin embargo, que todo ello nos ofrece la posibilidad de discutir los cambios en el interior de un contexto de desarrollo occidental, cosa importante en la situación presente y que concierne a esa escritura descriptiva que no versa sobre el pasado para establecer puntos de contacto con escritores pertenecientes a contextos bien diferenciados. Por tal razón, hablaremos de ello como heurístico.

Las varias postmodernidades conformadas a lo largo de la década de los 70 fueron una suerte de reacción contra los primeros movimientos modernistas. El modernismo clásico, para usar una expresión que no resulta excesivamente oxymorónica, es producto de un contexto puramente capitalista y consecuencia del aburguesamiento social: «Emerge del interior de la sociedad de consumo

y tiende a escandalizar y a ofender a las clases medias, con ciertos componentes feístas, disonantes, sexualmente chocantes y... subversivos». Jameson contrapone al primer modernismo subversivo de comienzos de siglo la naturaleza reactiva, la burla, el juego consustancial a la cultura postmoderna:

> «Esos estilos formalmente subversivos —el expresionismo abstracto; la gran poesía modernista de Pound, de Elliot o de Wallace Stevens; el estilo internacional (Le Corbusier, Frank Lloyd Wright, Mies); Stravinsky; Joyce, Proust y Mann— pretendían ser escandalosos e impactantes para con nuestros abuelos... Mas para la generación de los años 60 el enemigo era el establishment. Y había que destruirlo todo —convencionalismos, monumentos y demás— para hacer algo nuevo... Ello quiere decir que, en efecto, son muchas las diferencias existentes entre el modernismo de antaño y la postmodernidad de hogaño... Y quiere decir, también, que hay muchas formas de postmodernidad, las cuales surgen en tanto y cuanto es menester el enfrentamiento con los modelos caducos».

Jameson, y no precisamente en contra de Habermans (1983), cree firmemente en los elementos críticos que se contienen en la modernidad. Esos elementos, no obstante, difieren de sus propios influjos; pueden señalar, incluso, una modernidad no del todo acabada, no del todo conformada. Y sus presupuestos (pretensión de crítica, secularización social, anticapitalismo, racionalismo) son, pues, meritoriamente empecinados.

Quiero señalar que, si tal circunstancia ocurre en los años 60, es ello debido, en gran medida, a la reacción generalizada que por aquellos tiempos se produjo, por parte de grandes artistas modernos y postmodernos, contra la canonización de las artes que el medio pretendía... Movimiento de contestación que, con la llegada de los 80, arribó a las academias... Cosa que puede entenderse, quizás, como exitosa domesticación, como pago a la proliferación de nuevos esquemas, a la construcción de cánones nuevos, al establecimiento de otras jerarquías, al desprecio de ciertos comportamientos agresivos, a la aquiescencia para con las normas universalmente aceptadas... Si en el presente hay en Nueva Yord galerías de arte para la exposición del *graffiti*, para la exhibición del *break-dance*, así como de otras muchas cosas por el estilo, ocurre ello porque también hay galerías para la exhibición del arte más van-

guardista (y porque se considera vanguardia las actividades antes enumeradas). Hasta la Sorbona acepta en el presente el magisterio de David Bowie[4].

¿Qué es la postmodernidad? El primer elemento definitorio es, sin duda, su localización histórica como reacción al modernismo. Y más allá de la clásica definición de Lyotard (1979) —«el final de las metanarrativas»— Jameson define un elemento secundario: El pastiche. La definición de diccionario («composición artística hecha merced a mezclas diversas») no resulta suficiente. Pound, por ejemplo, bebió en fuentes múltiples... Jameson señala el uso del pastiche casi como si de una norma se tratase; «puzzle de mezclas», lo llama con redundancia considerable.

Joyce, Hemingway, Woolf, etc., desde una interioridad, desde un fuerte subjetivismo, tomaron sus distancias con respecto al discurso, con respecto a la identidad en que se hallaban inmersos. Ello supuso «norma lingüística contraria al estilo propio a la gran modernidad» (Jameson, 1983; pág. 114). Tal postura puede ser contestada, parafraseada incluso... Pero respetada en cualquier caso... Mas cuanto de tensión hay entre la normalidad burguesa y el modernismo estilístico queda asumido por la noción social de «diversidad estilística y heterogeneidad». Bajo tales condiciones, el poder de contestación de lo moderno parece domeñar sus fuerzas: «La imitación de estilos muertos, su recuperación, el discurso construido con máscaras y con voces del pasado, crea un museo de imaginerías... Hay, sin embargo, en las artes contemporáneas o postmodernas, un intento de redescubrir el arte en sí; de hacerlo en una nueva proyección. Y eso significa que uno de los mensajes fundamentales consiste en asumir la estética de lo nuevo en la prisión que supone la pervivencia del pasado» (Jameson). Lo cual, me parece, supone diferencia notable con respecto al historicismo... La postmodernidad se mueve más allá de las estrategias del historicismo; y mira, desde la distancia, a las culturas diferentes como totalizadoras. La dialéctica del yo y del otro bien puede llevar a relaciones alienadas. Pero ello, por lo demás, es cuanto viene a definir las identidades y las relaciones. De ahí que en el presente, y por encima de las estrategias del relativismo, el pastiche lo permee absolutamente todo.

Para dar el conveniente ejemplo de lo dicho, Jameson desarrolla un análisis de la actual filmografía nostálgica... Películas nostálgicas contemporáneas, como *Chinatown* o como *Body Heat* se carac-

4. Publicado en *Le Nouvel Observateur*, el 16 de noviembre de 1984.

terizan por una especie de estética de «retrospección estilística»; o sea, lo que la crítica cinematográfica francesa llama *la mode rétro*... En oposición a las tradiciones cinematográficas de mayor raigambre, *la mode rétro* desprecia la ficción cinematográfica y escénica para recrear el ambiente propio a otra época y a otra edad... Tiende, *la mode rétro,* a evocar un tono sentimental que sitúa la obra en unos parámetros concretos en lo que a tiempo y a espacio se refiere. Jameson extrae la consecuencia de que los últimos filmes nostálgicos cobran carta de naturaleza en el presente (mientras que películas como *Star Wars* lo hacen en el futuro). Una proliferación de metarreferencias a otras representaciones saturan, y despojan a la vez, los contenidos de semejantes filmes. Y uno de sus valores fundamentales radica en la explotación de los viejos valores cinematográficos: «Lo alusivo y lo elusivo, el plagio de lo antiguo es, naturalmente, una concesión al pastiche, una exigencia del pastiche» (Jameson). La función de tales filmes, más que denigrar el presente, tiende a recrear de manera idealizada el pasado, a fin de confundir las fronteras de tales conceptos (pasado y presente), y a fin de confundir los distintos períodos. Lo que hacen tales películas es representar nuestra representación de otras épocas. «Si no hay realismo ocurre porque, en efecto, el realismo se verifica a sí mismo en la exhibición de imágenes del pasado envueltas en las constantes pop de nuestro presente cultural» (Jameson). Lo cual, en mi opinión, supone un intento de apropiación que concibe la mera estrategia como representación de representaciones.

Aun y cuando Jameson escribe acerca de la consciencia histórica, bien puede aplicarse lo dicho por él a la escritura etnográfica concreta: Trabajos de interpretación antropológica que tratan de la representación del otro, caen en el historicismo metacrítico de la antropología y tienden, por ello, a la clasificación, a la canonización, al «hacer viable» la representación de las representaciones de las otras representaciones... La burla fundamentada en el pastiche de los filmes nostálgicos reaparece en la meta-etnografía que concibe a todas las culturas del mundo como practicantes de la textualidad... Los detalles, en esas narrativas etnográficas, son precisos, las imágenes resultan evocadoras, la neutralidad deviene en ejemplar, y la moda en la que se inscriben es, naturalmente, la *rétro.*

Y es que la aspiración final de la postmodernidad, para Jameson, no es otra que la «textualidad». Partiendo de las ideas expresadas por Lacan a propósito de la esquizofrenia, Jameson establece que una de las características que definen convenientemente

el movimiento textual al que nos referimos es la relación que se da entre los significados: «La esquizofrenia es una experiencia de aislamiento, de desconexión; una experiencia en la que los significados materiales se hallan en suspensión... Suspensión que, sin embargo, hace que caigan en la conformación de secuencias harto coherentes... La significación que pierde su significado queda transformada en imagen». Aunque el uso del término esquizofrenia oscurece, más que ilumina, bien podemos entender a Jameson. De un lado, el significado parte de una libertad de tomar lo externo como referencia para al fin caer en un desprecio de todas las referencias exógenas; aunque siga teniendo un componente referencial como constante, determinado en la creación de otros libros, de otras imágenes. Para Jameson, los textos postmodernos (él se refiere al lenguaje de los poetas) discurren en forma paralela al principio antes señalado: «Sus puntos referenciales radican en otras imaginerías, en otros textos... Y la unidad del poema no es aquella resultante del libro en sí, del libro escrito, sino la de otro libro, la de un influjo ignoto por no materializado». Volvemos, pues, a la «fantasía bibliotecaria»... Y proclamamos, tras ello, que no es el presente un tiempo de amargas parodias sino de pastiches celebrados.

Obviamente, ello no quiere decir que podamos subsanar la actual crisis, en lo que a las representaciones se refiere, estableciendo una suerte de mímesis... La vuelta a los primeros modos de inconsciencia, en lo representativo, no es postura coherente (cosa de la que, al parecer, aún no han tenido noticia en muchos departamentos antropológicos). Mas no podemos ignorar el asunto de las relaciones entre las distintas formas de representación y de prácticas sociales. Si pretendemos superar, por eliminación directa, las referencias sociales, serán otras las referencias que ocupen la posición de lo arriado. Así, la réplica a Dwyer de su informante marroquí (cuando le pregunta qué parte del diálogo le ha resultado más interesante) y éste dice que ninguna, dejará de ser un problema en cuanto a otros antropólogos lean el libro y decidan tomar ese pasaje para incluirlo en su discurso... Pero, naturalmente, ni Dwyer, ni Clifford, se podrán sentir satisfechos por ello... Sus intenciones y sus estrategias discursivas son divergentes. Quizás radique el error en las conclusiones finales.

COMUNIDADES INTERPRETATIVAS, RELACIONES DE PODER, ÉTICA

> La juventud conservadora pretende para sí la revelación de una subjetividad adecentada, libre de los imperativos del trabajo y de los usos comunes, para, merced a esa experiencia, despojarse del mundo moderno... Proceden en una atmósfera de lejanía y arcaísmo que lastra los poderes de la imaginación, la experiencia y la emoción.
>
> JURGEN HABERMAS, «Modernity—An Incomplete Project»

Una gran variedad de escritos fechados en la década pasada ha pretendido el estudio de las relaciones entre un mundo macropolítico y la antropología: El Occidente contra el resto del mundo; el imperialismo; el colonialismo; el neocapitalismo... Trabajando bajo la inspiración de Talal Asad, acerca del colonialismo y de la antropología, tales cuestiones han tenido lugar de privilegio en las agendas de todas las discusiones y de todos los debates. Sin embargo, y como señala el propio Talal Asad en el escrito publicado en el presente volumen, eso no implica que las condiciones macropolíticas se vean afectadas de manera significativa por su inclusión en debates antropológicos... Sabemos, por lo demás, unas cuantas cosas acerca de las relaciones de poder y el discurso que obtiene el antropólogo a través de su contacto con los otros... Ambas circunstancias, la determinada por las relaciones de poder y las determinadas por la explicitación del discurso, dejan abierto un análisis posterior que verse acerca de lo macropolítico y lo micropolítico... Entre tanto, anotaremos estas cosas, convenientemente, en nuestra agenda de previsiones de trabajo.

Las interrelaciones que se dan en la crisis propia a la representación, en la escritura etnográfica, indican una acerada distinción propia a las relaciones con las demás culturas y con sus tradiciones de representación, y las metatradiciones o metarrepresentaciones como piedra de toque. Clifford no habla, en principio, acerca de las relaciones con el otro; excepto de manera transitoria en lo que concierne a su análisis central, a sus constantes discursivas y a sus estrategias. Ello nos hace ver algunos aspectos importantes. Por mi parte, he preconizado que en ello se contemplan principios fundamentales por cuanto son freno al autorreflejo. El análisis de Jameson del postmodernismo cultural introduce una variante de cierta importancia en la perspectiva antropológica y en el desarro-

llo cultural que le es propio. Acertado o errado (desde mi punto de vista prima el acierto sobre sus errores), Jameson sugiere nuevas vías para el pensamiento acerca de las apariencias con que se nos muestra la crisis actual de las representaciones, en tanto que eventos de carácter histórico ocurridos en un contexto específicamente propio. Dicho de otro modo, Jameson nos faculta para ver la importancia de un nivel crítico diferente, acaso fragmentario: la postmodernidad ciega sus ojos ante su propia situación porque el situacionismo no casa bien con la doctrina de la parcialidad que preconiza lo postmoderno. Las cosas, desprovistas de identidad, no pueden ser medidas con una valoración que las tiene por simple objeto de análisis[5]. Los pastiches postmodernos tienen, a la par, una dimensión crítica y una posición —adoptada— con respecto al mundo circundante, posición que no es casual. El análisis de Jameson nos ayuda a establecer un grado de entendimiento de las interconexiones que de común se pierden en la recuperación nostálgica y en el error de la universalización, o de la ontologización de una situación histórica concreta.

En mi opinión, los aspectos más notables de los recientes debates acerca de la escritura no son directamente políticos, en el sentido convencional del término. Ya he argüido con anterioridad (en 1985) que lo político es cosa que concierne a lo académicamente político; y que tal es un nivel de lo político, por cierto, que aún está por explorar. El trabajo de Pierre Bourdieu (1984, 1.ª ed.), por ejemplo, nos lleva a preguntarnos en qué espacio del poder, y desde qué posición en ese espacio, escribe el autor. Su nueva sociología de la producción cultural no basta para reducir todo el conocimiento a una posición de interés per se, sino que, por el contrario, introduce variantes en el interior del complejo entramado —el *habitus,* según Bourdieu—. Pensador —Bourdieu— que se siente particularmente atraído por unas estrategias culturales, de poder cultural, que tiendan puentes superadores de lo que es inmediatamente político, y que hagan buen acopio de capital simbólico y de elevada estructura posicional.

La obra de Bourdieu nos lleva a la sospecha de que el academicismo contemporáneo, con su declaración anticolonialista, si bien admirable, no es el problema real, la historia verdadera. Tal proclamación bien puede ser tenida en cuenta como un movimiento político nacido en el seno de la comunidad académica. Ni Clifford,

5. Quiero agradecer la ayuda prestada por James Faubion en el análisis de este punto.

ni nadie de entre nosotros, escribe a finales de los años 50. Escribimos hoy. Nuestras audiencias no son colonialistas: ni escribimos para los oficiales de un ejército colonial ni para los funcionarios nativos. Nuestro campo político es más familiar: la Academia de los 80. Aquí, pues, no existe el conflicto propio a la representación en un medio colonial; ni siquiera propio al contexto de una situación descolonizadora... Es cierto, sin embargo, que la antropología se muestra receptiva a los eventos históricos, sean o no lejanos en el tiempo. También lo es para con los cambios que en las relaciones históricas se dan entre los grupos estudiados... Pero resulta exagerado afirmar que las corrientes últimas, en el campo de la etnografía, son herederas directas de los procesos de descolonización en el tiempo moderno.

Tentado está uno de considerar las interpretaciones políticas académicas en el presente. Pero no deja de contener, tal afán, esa tentación de poder contra la cual nos previene Nietzsche escrupulosamente... No hay duda, sin embargo, acerca de la existencia, y acerca del influjo, de ciertas relaciones de poder que convergen en la escritura, en la elaboración de textos... Y a ello debemos prestar nuestra más excitada atención. El tabú existente, y contrario a la especificación de ello, es mucho más grande y paralizador que las estructuras que impiden la denuncia del colonialismo, por ejemplo; y una antropología de la antropología deberá tenerlo presente. A medida que se va formando el nudo central del discurso —y preventivo— que establece la práctica exacta del trabajo de campo se va definiendo la autoridad del antropólogo (Rabinon, 1977); autoridad merced a la que, posteriormente, quedará establecido, a la vez, una suerte de escrutinio señalador de cuáles son y cuáles no son las prácticas convenientemente académicas.

Otra forma de explicitación de este problema es la referente «al que habla». Durante muchos años los antropólogos discutieron sus experiencias, de manera informal, entre ellos, entre el colectivo, entre la comunidad científica. Parlotear acerca de las experiencias antropológicas derivadas del trabajo de campo era componente de suma importancia para los antropólogos, para su reputación incluso... Pero no ha sido sino reciente, cuando se ha dado, la tendencia a hablar «con seriedad», y a escribir, acerca de ello... Solía acontecer la charla en los corredores, en los pasillos de las facultades. Y, naturalmente, lo que no era explicado, ni contado públicamente, tampoco podía ser analizado o criticado públicamente. Ello, es evidente, redundó en aras de esa jerarquización del discurso, de ese establecimiento de la autoridad científica. Por

lo que ciertos informes, «hablados», jamás pudieron ser tachados de inocentes o de irrelevantes. Bien sabemos que una de las tácticas más comunes, propias a una élite, propias a un grupo, consiste en la negativa a discutir en el interior de tal grupo por considerar que la discusión es vulgar o poco interesante... Pero cuando «el que habla», cuando «el charlatán de los pasillos» versa acerca de un trabajo de campo, su charla deviene en discurso, en algo que debe «aprehenderse». Llevando los condicionamientos propios a la producción de un conocimiento antropológico fuera de los dominios que pertenecen al grupo charlatán, bien podría darse un inicio interesante de andadura en buena dirección.

Yo, particularmente, apuesto por que atendiendo a las condiciones bajo las que la gente resulta encantada —ternura, publicidad, etc.— pueda conseguirse la recuperación de los «charlatanes»[6]. ¿Cómo se diferencia el «desconstructivismo» de la otra gran tendencia de la década pasada, es decir, del feminismo?[7]. ¿Cómo pueden equipararse en el presente? ¿Cómo pueden destruirse? ¿En dónde se alzan las fronteras? ¿Quién establece y quién refuerza los componentes cívicos de ambas tendencias? Cualesquiera sean nuestros conocimientos, bien sabemos que las condiciones materiales bajo las que los movimientos textuales han florecido, incluyen la universidad, los movimientos micropolíticos que allí se verifican, las tendencias que le son propias. Bien sabemos que ese nivel, en las relaciones de poder, nos afecta, nos influye... Y afecta e influye, también, a nuestras audiencias... Y sólo prestamos atención a esos influjos para calibrar su peso neto; o su mero peso relativo. Por lo tanto, y como investigadores de campo, deberemos proceder de una manera más global.

NO MÁS HACEDORES DE SENTIDOS: DIÁLOGO E IDENTIDAD

Marilyn Strathern, en su muy provocador escrito «Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationship Between Feminims and Anthropology», escrito que data de

6. Martin Finkelstein (1984) presenta todo un sumario valorativo de alguno de estos problemas contemplados con los ojos propios a la ciencia social.

7. Estos problemas han sido convenientemente analizados en la importante tesis doctoral escrita por Deborah Gordon en Santa Cruz, Universidad de California.

1984, ha dado un paso de capital importancia en la situación de la estrategia más propia a la textualidad reciente, escribiendo acerca —y estableciendo una comparación— de los últimos textos antropológicos referidos al feminismo antropológico. Strathern hace una clara distinción entre el feminismo antropológico y la antropología subdisciplinaria que contribuye al avance de la especialidad científica, así como del feminismo antropológico que tiende a la construcción de una comuna de intereses feministas, una de cuyas premisas difiere radicalmente de la antropología tal y como la concebimos. En una última interpretación, diferencia y conflicto —como condiciones históricas de la identidad y del conocimiento— son términos de valorización y no ciencia... Términos que tampoco suponen armonía.

Strathern refleja su contrariedad ante los propósitos de un colega masculino, propósitos que consideran el feminismo como corriente enriquecedora de la disciplina antropológica. El tal colega dice así: «Dejemos que florezcan mil flores». Y ella apunta: «Es cierto que el feminismo, en términos generales, ha venido a enriquecer la crítica antropológica abriéndonos nuevas perspectivas de entendimiento ideológico, nuevas construcciones simbólicas y sistemáticas, una nueva propiedad de los conceptos y demás». La antropología, en esta apertura relativa y ecléctica, ha integrado los avances científicos que, si bien eran tenidos por escasamente consistentes en un principio, hoy son casi dogma de fe. Strathern, merced al uso de paradigmas conceptuales, pone un interesante punto de inflexión en las ciencias, en el trabajo científico... Aunque ese «dejemos que florezcan mil flores» de su colega, refleja no más que cierta tolerancia para con lo que se considera dificultad extrema. En definitiva, tal metáfora no viene a reflejar sino que el feminismo labora —o debe laborar— en otros campos, en otros espacios, y no adornar con flores la antropología.

Strathern diferencia su propia práctica de la ciencia tenida por normal, y por modelo, en dos direcciones. Primero, pretende que las ciencias sociales, y las ciencias naturales, sean cosa diferente: «No es cosa sencilla porque en el interior de cualquier disciplina se dan cita múltiples escuelas que tienen sus premisas construidas merced a la competición con las otras». Segundo, tal competición no muestra un mero problema epistemológico únicamente, sino que establece unas sustanciales diferencias éticas y políticas. En su ensayo «What Makes an Interpretation Acceptable?» (1980), Stanley Fish establece una comparación similar. Arguye el autor que todos los establecimientos son interpretativos; y que todos,

en definitiva, apelan al texto, y a los hechos, basándose en interpretaciones; y tales interpretaciones son problemas comunitarios y no problemas individuales... Lo que quiere decir que los significados son constantes sociales y no inventos *ex nihilo* de un intérprete cualquiera. Finalmente, toda interpretación, y más específicamente aquellas que denigran su propio status como tales interpretaciones, sólo son posibles a través de otras interpretaciones, cuyas reglas se reafirman mientras anuncian una clara negación.

Fish argumenta que no podemos resolver las incongruencias sólo con aludir a los hechos propios a lo textual, porque «los hechos emergen sólo en un contexto de idénticos puntos de vista. Y ello es consecuencia suficiente para que el desajuste sea la especifidad real de los propios hechos. El desajuste, en suma, es el significado». Strathern, por su parte, trata de demostrar ese extremo mediante el contraste del feminismo antropológico con el antropologismo experimental.

El valor más interesante de la escritura etnográfica, dice Strathern, es el dialógico: «El esfuerzo radica en crear una relación con el otro; pues tal es la mejor manera de expresar una interpretación compartida y acaso visualizada como texto común aunque sea poco más que un discurso». El feminismo, para Strathern, surge de un hecho de dominación claro. La intención de incorporar el feminismo y sus virtualidades a la ciencia avanzada de la antropología, supone una nueva retórica dialógica que toma al diálogo como acto de fuerza. La antropología feminista trata de clarificar el discurso y no de mejorar un paradigma: «Esto es, altera la naturaleza y los componentes de la audiencia, el rango del lector y los niveles interpretativos que se establecen entre el autor y el lector». Strathern no pretende crear una nueva síntesis; sólo trata de corroborar las diferencias.

Las ironías, no obstante, resultan pura hilaridad. Experimentalistas hay (casi todos hombres) que se muestran muy optimistas, incluso sentimentales, con respecto al futuro. Clifford llama al trabajo que combine el idealismo del XVI con la ironía del XVIII... Gentes que pretenden una radicalización del texto tratan de establecer esa relación que desmonte las relaciones entre conexión y apertura en aras de un entendimiento distinto, acaso nuevo, mientras dejan sueltos los flecos desprendidos de la realidad socioeconómica... El feminismo antropológico de Strathern insiste en no perder de vista el sentido diferencial, el sentido que adoptan las relaciones de poder, la jerarquización que se establece a través de la dominación... Trata ella de articular una identidad común

para hacer frente a conflictos básicos. Incluso en lo que respecta a la separación y al antagonismo: la parcialidad como defensa contra el paradigma del amor, de la mutualidad y del entendimiento, conceptos bajo los que ve la autora otros motivos y otras estructuras de dominación; la parcialidad como frente preservador del significado diferenciador *per se,* como un valor distintivo.

La diferencia toma cuerpo en dos niveles: entre feministas y antropólogos y en la propia comunidad feminista. La resistencia y la no asimilación aparecen, pues, como valores fundamentales. Y en el interior de esta nueva comunidad, de este nuevo conjunto de interpretaciones, quedan reafirmadas, paradójicamente, las virtudes del diálogo. En el interior de su comunidad, pueden las feministas competir y disentir; y eso es cuanto reafirma el movimiento con respecto a lo exógeno. «Ello es así precisamente porque la teoría feminista no recrea su pasado propio como texto que no pueda añadir cosas, o suplantar incluso, a la antropología. Para ello el feminismo mantiene siempre la distancia con respecto al otro, a fin de crear las condiciones, mediante el contraste, que operen no ya a favor del texto sino en aras del discurso. Y el carácter de tal discurso devengará un 'producto común e interrelacionado' por el que tanto clama la nueva etnografía.» Mientras, los tropos, los sentidos figurados, adquieren una dimensión que les otorga usos múltiples. Y el cómo sean utilizados marca la diferencia.

ÉTICA Y MODERNIDAD

> Los hechos emergentes del interior de una actividad prohibida son un claro signo de que se procede a la creación de una ortodoxia nueva.
>
> STANLEY FISH, «What Makes an Interpretation Acceptable?»

Discusiones recientes acerca del hacer etnográfico, acerca del hacer de textos etnográficos, han servido para revelar las diferencias, e incluso los extremos de oposición, casi tan bien como las áreas de consenso. Parafraseando de nuevo a Geertz, podemos decir que vejamos al otro provechosamente; y que en ello radica la piedra de toque señaladora del avance. En esta última sección, merced a una yuxtaposición esquemática de las tres posiciones antes delimitadas, haré exposición de la mía. A despecho de las di-

mensiones críticas de esas posiciones antes repasadas, no puedo sino considerarlas componentes, por así decirlo, si no de una comunidad interpretativa, sí de una suerte de federación de interpretaciones a la que pertenezco también yo.

Antropólogos, críticos, feministas e intelectuales críticos en general, se sienten concernidos por las cuestiones inherentes a la verdad y a su localización social; la imaginación y los problemas formales de la representación también son cosas de importancia, cosas a tener en cuenta; así como los conceptos de dominación y de resistencia; y, por supuesto, la ética. Tales tópicos son, sin embargo, interpretados de formas diversas; y son también diferentes los peligros y las posibilidades que nos brindan; y no menos diferentes resultan las jerarquizaciones entre las categorías que se defienden.

1. *Antropólogos interpretativos.* Verdad y ciencia, concebidas como prácticas interpretativas, son términos de uso común. Merced a ellos, ambos, el antropólogo y el nativo, se nos ofrecen enmaridados a través de la interpretación que de la cotidianeidad se brinda. Los problemas de la representación resultan capitales para ambos y son el légamo de la imaginación cultural. Las representaciones, a pesar de todo, no parecen originales; sirven únicamente para dar un sentido concreto a la vida, a la actividad humana (por lo que devienen en instrumento), y en consecuencia resultan diferenciadas en sus funciones. Los fundamentos del antropólogo y del nativo, así como sus metas, son, también, distintos. Para poner un ejemplo, ciencia y religión difieren, como sistema cultural, en lo estratégico, en el *ethos* y en los fines. Las posiciones éticas y políticas son importantes en tanto posean un largo anclaje en el tiempo. Los dos ideales de Weber, ciencia y política como vocación, tienden a la ética. De un modo conceptual, la especificación científica que concierne a la diferencia cultural está en el corazón del proyecto. El gran peligro, viendo el asunto desde su propio interior, radica en el confusionismo que se verifica entre lo científico y lo político... Las grandes ventajas, visto el asunto desde fuera, radican en esa especie de cordón histórico, sanitario y experimental, que se establece en torno a la ciencia interpretativa.

2. *Críticas.* El principio fundamental estriba en la forma. El texto es lo primario. Las vinculaciones a los tropos y a la retórica sirven para dar autoridad al discurso que versa a propósito de la dominación, de la exclusión... Pero son cuestiones materiales: «Otras tribus, otros escribientes». Debemos cambiar primero nuestra percepción antes de entregarnos a la creación de otras estructuras, de otras construcciones más imaginativas. Pues los principios

a los que aspiramos son los del orden, los de la permeabilidad, los del hálito de lo metanarrativo: lo plural. Sin que el control del autor suponga autorreflejo del impulso dialógico... El peligro: la obliteración del sentido de la diferencia; esa museización que del mundo hace Weber... La verdad de que la experiencia y el significado vienen siendo representados de forma sólo tangencial, es convencimiento que debe aplicarse, también, a las discusiones formales que a propósito de la representación se hacen.

3. *Sujetos políticos.* Tienen, como valor más importante, la constitución de una comunidad basada en la subjetividad política. El feminismo antropológico trabaja en contra de otro reparto de roles basado en la diferencia y en la violencia. Desde el interior de la comunidad, la búsqueda de la verdad, también como experimentación social y estética, toma como punto de partida el deseo dialógico... Los demás son un conjunto de pluralidades por descubrir. Strathern lo expresa bien a las claras: «Ahora, si el feminismo hace burla de la pretensión antropológica de crear un producto de autor, también la antropología se burla en su pretensión de que las feministas contribuyan a la parcelación de las especialidades».

4. *Intelectuales cosmopolitas y críticos.* Ya he hecho suficiente énfasis acerca de los peligros que conlleva la ciencia altamente interpretativa y la exclusión del diálogo propuesto por el feminismo. Permítaseme, en este punto, proponer el cosmopolitismo como una cuarta figura: la ética como valor fundamental. Se trata, indudablemente, de una postura de oposición; de una aspiración a poderes soberanos, a las verdades universales que relativizan la importancia de lo local y de los moralismos. Entender esto supone un valor añadido; aunque pueda correrse el peligro de otra interpretación: la que lo tiene por tendencia imperial. Se quiere la diferenciación; mas sólo de manera que tal diferenciación resulte esencializadora. Lo que consideramos condición de existencia es la especificación de la experiencia histórica como macro-interdependencia que asuma toda particularidad local... Así, mediante la superación de las calificaciones anteriores, calificaciones de otras épocas (cristianos, aristócratas, mercaderes, judíos, homosexuales e intelectuales) llegaremos al cosmopolitismo. El cosmopolitismo como ethos de las macro-interdependencias y altamente consciente de la imposibilidad de obviar las particularidades propias al lugar, a los caracteres, a las trayectorias históricas y a los hechos. En definitiva, todos somos cosmopolitas aunque no lleguemos a la categoría superior del *homo sapiens* apenas capaz de tomar consciencia de ello. Por eso solemos preferir lo local. Así vivimos

a caballo entre dos esencias. En el medio. Los sofistas ofrecen un buen método para escapar a ello, y fundamentalmente los griegos, a menudo excluidos de esa categorización de lo cosmopolita sin razón aparente... Pues se hallan en el interior, y a la vez al margen, de un mundo concreto en lo que de histórico y de cultural tiene. Al igual que quienes ni son miembros de un proyecto universal (bajo el imperio de Dios o de las leyes de la razón); al igual que quienes son devotos de la retórica y a la vez muestran su repulsa ante los abusos propios a la misma; al igual que quienes en tanto se sienten inmersos en los avatares de lo diario, se conducen con una muy irónica reserva.

La relación, harto problemática, entre subjetividad, verdad, modernidad y representaciones, late también en el corazón de mi trabajo. Sintiendo que las consideraciones con respecto al poder y a la representación también jugaban un papel importante en mi primer trabajo sobre Marruecos, he procurado la utilización de un buen puñado de tópicos para explicitar más finamente tales categorías. Y sintiéndome más confortablemente instalado en un estadio crítico, de oposición, he preferido darme al estudio de un grupo de élite compuesto por administradores franceses, oficiales de la colonia y reformadores sociales, empeñados todos, en su día, en la planificación urbana de 1920... Estudiándolos me he sentido mejor instalado que lo hubiera estado de haberme entregado a «dar la voz» a los grupos marginados. He preferido elegir a un poderoso grupo de hombres entregados a los problemas de la política: ni héroes ni villanos; así pude adoptar la necesaria distancia antropológica, merced a la cual puede uno salvarse de una fácil identificación con el grupo, de una parte, y caer en interpretaciones caritativas de otra.

La disciplina común al urbanismo moderno fue llevada a la práctica en las colonias francesas, y particularmente en Marruecos bajo el imperio del Gobernador General Hubert Lyautey, entre los años de 1912 a 1925. Los arquitectos coloniales y los oficiales de la colonia habían concebido las ciudades en donde tenían que vivir como laboratorios sociales y estéticos. Ello hizo que ambos grupos coloniales tuvieran la oportunidad de poner en práctica planes de largo alcance, cuya efectividad política, luego de ser comprobada en la colonia, pudiera servir para la metrópoli.

Los estudiosos del colonialismo sólo recientemente han llegado a establecer una escala de valores basada en los conceptos dialécti-

cos propios a la dominación, a la explotación y a la resistencia. Tal dialéctica es, y fue, esencial. Pero por sí misma, sin embargo, resulta, y resultó, incapaz de acceder al entendimiento de otras dos dimensiones propias a la situación colonial: el campo cultural y político en donde se producía. Cosa que nos ha deparado un sinfín de sorpresas... Afortunadamente, el caso comienza a presentar otras características; los varios sistemas que se dan, sistemas de estratificación social, así como la complejidad cultural de la vida en la colonia —que por lo demás resulta muy variada de lugar a lugar y dependiendo también de los períodos históricos— comienza a ser comprendida.

Una visión más compleja de lo colonial, empero, y de la cultura que a ello es consustancial, amerita de específica articulación. Y creo que necesitamos de un entendimiento más amplio y más profundo acerca de las estructuras de poder que se dan en las colonias. En esto, también, existe la interrelación... El poder, muy frecuentemente, viene a ser entendido como fuerza personificada: la posesión por parte de un grupo: los colonialistas... Mas tal concepción resulta ya inadecuada por un buen número de razones. Primera, los colonialistas, en sí mismos, no eran un cuerpo sin fisuras por cuanto estaban perfectamente estratificados y fraccionados. Segundo, el Estado (y en particular el Estado colonial) es lo que en verdad debemos conocer profundamente. Tercero, la contemplación del poder como resultante de la ocupación por la fuerza debe ser ya puesta en duda... Con menos de 20.000 soldados, los franceses se instalaron en Indochina en los años 20, desarrollando un grado de control que los americanos, con más de 500.000 hombres, no pudieron ejercer, al fin y al cabo, cincuenta años más tarde... Y es que el poder se manifiesta —y requiere— a través de algo más que las armas, aunque tampoco las desprecie.

El trabajo efectuado por Michel Foucault a propósito de las relaciones de poder, nos procura herramientas de mucha ayuda en el análisis que pretendemos. Foulcault, así las cosas, distingue claramente los conceptos de explotación, dominación y sometimiento, cosas que, en apariencia, van indisolublemente unidas (1982, pág. 212). Argumenta, para establecer su diferenciación, que muchos de los análisis que acerca del poder se hacen versan exclusivamente en lo que se refiere a conceptos —y relaciones— de dominación y de explotación: quién controla a los más y quién se lucra de lo que los demás trabajan. El tercer término, el del sometimiento, parece devenir de la pura y simple aplicación de la fuerza. Tal dimensión, en lo que a las relaciones de poder se refiere, debe

ser considerada desde otros presupuestos... No en vano es en ello en donde lo cultural, y lo que es atributo del poder, más enmaridadamente van del brazo... Foulcault, en ocasiones, define tal relación como «gubernamentalidad». Un término, por cierto, harto preciso y definitorio.

Siguiendo a Foucault, Jacques Donzelot ha escrito que durante los finales del XIX, una estratificación nueva de las relaciones devino en importante acontecer histórico. Donzelot (1979) define tal concepto como «lo social». Áreas muy concretas, frecuentemente olvidadas por lo político, tales como la higiene, la estructura familiar, la sexualidad, pasaron a ser campo de intervención estatal. Lo social, así, pasó a ser una parcela más de las nuevas disciplinas y de las nuevas atribuciones del Estado. Y se convirtió eso, «lo social», en un foco privilegiado de experimentación, adornado por lo demás con las formas propias a una concepción política más racional.

La visión de Lyautey, visión sofisticada de la colonización, vuelve a insistir, sin embargo, en la necesidad de introducir a los grupos sociales en un campo en el que las relaciones de poder sean distintas a las existentes en la colonia. Según él, ello puede efectuarse merced a una planificación social de largo alcance, en la cual pertenezca a la ciudad un papel de capital importancia. Hablando acerca de Henri Prost, se expresó en el mismo sentido: «El arte y ciencia del urbanismo, tan floreciente durante la edad clásica, parece haber sufrido un eclipse en la edad contemporánea. El urbanismo, arte y ciencia del desarrollo humano, vuelve a la vida de la mano de Henri Prost. Prost se convierte en el guardián, en esta edad mecánica, del humanismo» (Marrast, ed. 1960; pág. 119). Para Lyautey, igual que para sus arquitectos, el humanismo es consustancial al urbanismo; y el urbanismo no es cosa que concierna únicamente a los objetos sino a los hombres, cualesquiera sean sus constantes culturales y sus circunstancias sociales... Humanismo, por cierto, que en casi nada se parece al que daba hálito a Le Corbusier... El problema, no obstante, radica en cómo conjugar tanta diversidad... Para estos arquitectos, planificadores y administradores, la tarea diaria es un esfuerzo que les lleva a la confrontación entre sus ideas y el cómo materializar y producir, sobre todo, una nueva ordenación de lo social.

Tal es la razón por la que las ciudades de Marruecos adquieren tanta importancia a los ojos de Lyautey... Son ciudades que, según él, ofrecen esperanza; ciudades que ofrecen la superación de cuan-

to divide —o dividía—, por ejemplo, a Francia y Argelia. Según su famoso dictado, «un edificio debe ser un cuartel equivocado». Lo que quiere decir que si los franceses continuaban practicando una política exclusivamente militar serían catastróficos los resultados... No daba, sin embargo, una solución política concreta. Lo que era urgente requería de una nueva especifidad científica y de una estrategia social distinta; sólo así podría perdurar una cierta visión política; sólo así podría perdurar un poder en verdad «ordonné».

Estos hombres, como otros muchos del siglo XX, trataban de escapar del imperio de lo político. Lo que no quiere decir que no se vieran concernidos por las relaciones de poder... La cosa va más allá. Su meta, una suerte de autocolonización tecnocrática, era la de establecer una nueva forma de relación de poder en la que conceptos como el de «salud social», economía y relaciones culturales, no resultasen hirientes para el colonizado. Un esquema de integración de tal alcance supuso la respuesta conveniente a las necesidades de inventar una nueva *gobernabilidad,* que a la vez conllevase un rearme moral superador de las tendencias individualistas y decadentes del colonialismo francés. Así construyeron y articularon nuevas representaciones más acordes con un orden moderno y tecnológico, el cual, por lo demás, ayudaría a su implantación... Y esas representaciones llegaron a adquirir la categoría de hechos sociales.

Este ensayo, en definitiva, se sitúa al margen de los elementos propios al discurso de la representación moderna y también a las prácticas que a esa representación competen... Las relaciones del análisis político que a tal práctica concierne han sido tocadas de manera únicamente tangencial... El qué, quién y cómo deben ser representados tales factores es cosa que se escapa a nuestros standards de categorización social de los ejecutantes y de su retórica política... Para concluir, digamos que me he limitado a señalar el espacio de intervención. Foucault, en respuesta a la acusación según la cual rechazaba la adhesión a cualquier grupo político o escuela de pensamiento a fin de dar base a sus representaciones de las gentes y de los valores, respondió: «Rorty dice que, con respecto a tales análisis, jamás me permito hablar del 'nosotros', de ninguno de esos 'nosotros' cuyos consesos, cuyos valores, cuyas tradiciones, constituyen el entramado de un pensamiento y define las condiciones en que debe valorarse. Pero el problema radica, precisamente, en la definición de su actualidad y en la situación

que adquiere el 'nosotros' en orden al establecimiento de un aserto y de unos principios que pueda uno reconocer, valorar y aceptar; que, al menos, puedan servir para establecer las bases de necesidad para la formación de un 'nosotros' futuro y posible» (1984, pág. 385).

GEORGE E. MARCUS

EPÍLOGO: LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA Y LA CARRERA ANTROPOLÓGICA.

> Si quieres saber lo que es la ciencia, deberás contemplar, en primer lugar, no sus teorías ni sus fundamentos, ni, por supuesto, lo que sus apologistas dicen. Deberás atender a lo que hacen sus practicantes.
>
> CLIFFORD GEERTZ, The interpretation of Cultures.

La tarea principal del Seminario de Santa Fe, del cual provienen los escritos reunidos en este volumen, fue la de introducir una consciencia literaria en la práctica etnográfica, atendiendo a las diversas vías en las cuales puede procederse a una lectura, y merced a las cuales puede verificarse la escritura. Cuanto hemos dicho a propósito de la empresa de representar a la sociedad y a la cultura, puede que no sea nuevo en cuanto que es componente de los complejos debates de la teoría literaria contemporánea, si bien aporta luz a la tarea de transformar la mera crítica literaria en un más ajustado criticismo cultural. Afortunadamente, ninguno de nosotros ha tenido que ahondar en debates de simple técnica a fin de buscar practicantes de la etnografía. Pues en el presente son mucho más conscientes que nunca acerca de su tarea de escritores, los cuales, como profesionales maduros, rotulan los márgenes comunes a los modelos etnográficos, para ensancharlos, modelos a los que accedieron a través de la antropología.

El asunto capital, para los antropólogos, es el de cómo esa suerte de terapia literaria puede hacerse consecuente; es decir, el

de cómo puede añadir una apreciación crítica y diferente de la etnografía, de los informes etnográficos; y, más allá de eso, el cómo reconceptualizar la carrera antropológica y cómo valorar las innovaciones estratégicas que hagan lindar el trabajo de campo con la escritura. La Historia, por ejemplo, ha venido siendo, desde antiguo, un discurso interno (la especialidad de la historiografía), que ha tenido por mera escritura sus métodos. Un buen número de trabajos recientes (como el muy destacado de White, que data de 1973), tratan de acceder a una categorización literaria en el mismo sentido que hemos pretendido nosotros para con la etnografía. Sin embargo, la potencialidad radical del influjo literario ha sido tenida, en la historiografía, como simple «perspectiva narrativa»: vía válida para entender la escritura histórica, pero no mucho más de eso. La llegada de una consciencia literaria a los campos propios a la etnografía promete que tal circunstancia sea algo más que pura coyuntura, no sólo porque tal arribar acontece en un momento en el que el antañón proyecto teórico de la antropología cultural deja de ser efectivo, sino porque los debates vivifican la disciplina, las expresiones devenidas del conocimiento de lo textual y el proceso que lo genera. Y en este tratamiento literario de la etnografía hay, además, mucho más que una desmitificación de las convenciones dominantes en el pasado. En tanto y cuanto la crítica legitima la experimentación y la búsqueda de nuevas opciones para la escritura, se clama por el influjo interpretativo de los estilos y de los modos de análisis derivados del pensamiento antropológico contemporáneo.

Mi intención es la de expander la visión, y hacerlo esquemáticamente, hacia lo que concierne al Seminario en tanto que la concepción de la escritura etnográfica es contemplada como vertiente fundamental de la antropología contemporánea. Un análisis completo en esta vertiente bien podrá darnos, por lo demás, una completa relación de los problemas vistos en el Seminario —y recogidos en los escritos— a través de una muy detallada consideración etnográfica de la cultura antropológica en sí misma, tal y como lo sugiriese Paul Rabinow.

Muchos de los antropólogos participantes en el Seminario se presentaron como lectores de etnografía y seguidores de las corrientes más experimentales de la disciplina. Puede que esa su consideración de lectores oscureciese su condición de profesionales de la antropología sociocultural, desplazando incluso su vinculación fundamental a la escritura etnográfica. Todos los antropólogos participantes en el Seminario han publicado trabajos etnográficos

que van mucho más allá de la simple disertación, y que se hallan inmersos en procesos muy diferentes de lo que convencionalmente parecería corresponder a sus carreras. Respondiendo a mi pregunta de «¿en qué trabajas ahora?», tuve de ellos una gran diversidad de proyectos informados de una u otra manera por la lección intelectual que cada participante obtenía de su propia experiencia inicial en la práctica de la escritura etnográfica como imposición de entrenamiento profesional.

Empecé a ver los escritos presentados y discutidos allí como un reflejo de la evolución propia a cada uno de los autores, así como una reacción ante sus propias e iniciales experiencias ante los trabajos a ellos debidos a propósito de la escritura etnográfica. Ello resulta de suma importancia para entender y explicar lo que es esencia de las lecturas etnográficas pasadas y presentes, mas tamizadas por los anhelos retóricos y literarios de una construcción textual nueva, que no necesariamente ha de ser subsidiaria del post-estructuralismo literario, o consecuencia del deseo de asumir el rol crítico como posición contraria a la del escritor entregado al género objeto de crítica. Una de las aspiraciones fundamentales de la teoría literaria del presente, expresada por Geoffrey Hartman (1980), entre otros, es esa según la cual el discurso crítico ha servido para mejorar en su sistematización el concepto de la literatura como objeto de crítica. Y en lo que a nuestro Seminario se refiere, bien puede afirmarse que los imperativos lectores de los participantes son los fundamentos no ya de su práctica profesional posterior sino de la renovación crítica que viene dándose en nuestro campo —y de manera imparable— a raíz de 1960. Removiendo también las convenciones acerca de la propia lectura de la etnografía del pasado, y exponiendo las posibilidades de cuanto permanecía en el olvido o en el desprecio, se llega a la concomitancia existente hoy entre la práctica profesional y la teorización general a propósito de la disciplina. Tal es, sin duda, la mejor manera de integrar todas las estrategias y todos los influjos en el proyecto literario de recuperación de lo antiguo bajo las premisas de lo más vanguardista (ver Marcus y Fischer, 1986).

Debo añadir que algunos de los conocimientos más apreciables, a propósito de cuanto aquí expongo, me vinieron entre sesiones... En las charlas mantenidas con los participantes de manera informal. No intento ir más allá en mi afán de desvelar esta especie de máscara del Seminario. Pero de lo que sí estoy seguro es de que gran parte de su entrega a la escritura etnográfica viene dada por una contestación aprehendida en tanto que atentos lectores

de etnografía. Eso sí, quiero sugerir la atención a un aspecto que me parece importante: la experimentación consciente, y la diversidad de proyectos antropológicos, deriva de la experiencia constitucional que exige la presentación de avales profesionales antes de proceder a la entrega de un informe.

El proceso de explicitación de una monografía dada al conocimiento público por un antropólogo, contiene en todas sus fases los componentes descriptivos/interpretativos propios a la escritura y las técnicas —su aplicación— para la correcta representación de la vida social y cultural. Aunque la etnografía primaria no sea de mucha utilidad para con los modelos presentes y propios a los profesionales de hoy, deben tenerse en cuenta los términos cognoscitivos a ella concernientes pues no dejan de ser muy parecidos, si no idénticos, a los que utiliza el etnógrafo experimental cuando piensa e incluso cuando escribe. Son segmentos, períodos de un trabajo de campo para el que la escritura más que vehículo era proyecto La imagen y el concepto del trabajo hacia «lo etnográfico» en sí resulta dura por cuanto los antropólogos suelen concebir su trabajo, y pensar sus proyectos, tan profesionalmente que apenas recuerdan el hecho en sí de la escritura.

La textualización es el nudo central, el corazón de toda empresa etnográfica, tanto en el campo como en las aulas universitarias. En un sentido de mucha importancia, el trabajo de campo es sinónimo de actividad a través de la cual los contextos orales se inscriben en el discurso tomando como vehículo de transmisión las notas y las grabaciones efectuadas durante la recopilación de datos básicos. En contra de los informes históricos (con la excepción de la historia oral), la etnografía origina oralidad y lleva, no sin grandes dificultades, a la escritura. Gran parte de la crítica de las convenciones dominantes y propias al realismo etnográfico, tanto como las alternativas al mismo, toman cuerpo en el proceso de textualización que del conocimiento antropológico se efectúa. La tarea etnográfica, como estrategia de representación dialogal para los informes profesionales, y el problema que plantea en cuanto ser noción de representación en sí, ocupó buena parte de las discusiones del Seminario, especialmente a raíz de las formulaciones contenidas en los ensayos de Clifford y de Tyler aquí editados.

La disertación antropológica, como manifestación analítica y descriptiva basada en el trabajo de campo, es el tipo de escritura etnográfica al que se entrega gran parte de los profesionales de la etnografía. Desde la categoría que ofrecen sus propias credenciales profesionales se ejerce, se efectúa la valoración de ese escrito,

lo que no deja de contener un ejercicio de conservadurismo. Y en tanto que la disertación se convierte en monografía editada, o en una serie de artículos, se efectúa la categorización del discurso, se llega al nivel de profesionalidad exigido. La reputación será cosa añadida. Pero en un grado más personal de aspiraciones a un desarrollo intelectual, la transformación de la disertación, y los materiales de textualización tomados en el campo, suponen un buen modelo de praxis definitivamente etnográfica. En su transformación uno queda absolutamente libre para acceder a la intertextualidad —esto es, de escribir bajo el influjo de, y con el deseo de ese influjo, otros escritores—. Entre las más recientes generaciones de antropólogos, los nuevos «clásicos», aspectos muy particulares de la etnografía adquieren una imagen que si bien resulta idealizada no es menos cierto que contiene el valor de la práctica etnográfica ejemplificadora. Y que es derivación, en primera instancia, del impulso que lleva a la experiencia.

Afectada por el hábito intelectual del período en el que acontece, la experiencia inicial, el impulso que lleva a producir informes que aspiran a una calificación profesional, bien puede ser reconfirmada, modificada, criticada o incluso servir como punto de partida para reescribir aquello que de conservador hay en el tradicional discurso etnográfico. Así, el hábito general deviene en autocrítica, en reflexión pura; en una disertación a través de la cual las convenciones, al cabo, se nos muestren más proyectivas, esto es, menos conservadoras. Pero la legitimidad que se contiene en la publicación de informes es más extensiva. Produciendo informes etnográficos resultantes de un buen trabajo de campo, bien puede llegarse al establecimiento de una suerte de rol seminal que reinaugure la especialización profesional y que a la vez sirva para la creación de una comunidad ideológica alumbrada por las discusiones que los antropólogos lleven a cabo, teniendo como punto de partida sus experiencias. Aunque no debe entenderse ello como simpleza, como un modelo definitivo para el acceso a otra profesionalidad distinta. En muchas carreras, en muchos esfuerzos profesionales, el texto que uno produce, o que intenta producir, en tanto que resultante de una disertación previa, será el enunciado básico de un proyecto textual, de una escritura más ambiciosa. A menudo, sin embargo, y hallándose en agraz, no puede vislumbrarse en ese intento una textualidad que pueda devenir en cuerpo de una idea, en material de trabajo.

Quizás se dé el caso merced al cual la experiencia primera de la escritura etnográfica haya sido constitucional y experimental,

a la vez en el contexto propiciador de los informes profesionales, principalmente entre los pioneros —que son claro ejemplo— de la moderna praxis etnográfica: Malinowsky, Evans-Pritchard y Firth... Ciertamente, iniciadores de una generación de antropólogos los cuales, incluso, han llegado a tener los textos de estos pioneros por libros casi canónicos. La etnografía, sin embargo, tiende a una postdisertación —en el presente— a fin de reescribir el material ya existente dándole un toque más personal, atribuyendo a ciertos aspectos una importancia más fenomenológica que la que es común atribuir a un standard de producción profesional. Algunos y muy distinguidos profesionales han hecho de la revisión continua, de la reescritura constante, un original campo de experimentación. Y es común la observación según la cual cuando un antropólogo comienza un segundo proyecto, apenas es capaz de reverdecer los laures que tenían sus primeros trabajos profesionales. Muy frecuentemente, los más interesantes escritores de textos y de informes antropológicos son aquellos que, mientras persisten en la evocación, en el reclamo incluso, de una autoridad antropológica, jamás tratan de reproducir esos textos que escribieron a exigencias de un aprendizaje profesional... Intentan, por el contrario, profundizar en las lecciones recibidas cual ofrenda de la experiencia, cosa que, por otra parte, requiere de formas y de estilos variados para una exposición conveniente.

Una cierta imagen de que la etnografía es poderosa, imagen inculcada por la necesidad del aprendizaje, llega a articular la profesionalidad del discurso, y su socialización, en tanto que habla acerca de lo que puede ser motivo de estudio más que del método en sí (es decir, que sólo podrás conocer buena etnografía cuando la leas). Consecuentemente, la actual diversidad y la paternidad de los créditos antropológicos, oscurece la producción textual y deja sin examen aspectos interesantes. El trabajo de nuestro Seminario consistió, por ello, en liquidar, mediante la terapia literaria, los estrechos márgenes en los que la etnografía debe ser considerada objeto inexcusable de lectura. Ello no quiere decir que deba tomarse nuestro empeño como cosa hermética o, simplemente, como ingenuo propósito; por el contrario, se ha procedido tal y como viene haciéndolo la crítica literaria más actual a fin de exponer los contextos históricos y políticos en los que se produce la escritura. Pero más allá de esta función crítica, nuestro cuestionamiento de algunos modos propios al realismo y a su descripción, en lo que a las condiciones de la moderna antropología se refiere, y en lo que a las estrategias de escritura antropológica toca, versa a propó-

sito de la explicitación de unos límites y de unas posibilidades ciertas. Merced al criticismo de los términos en los que la etnografía ha devenido en ejemplo, y merced a la escritura paralela de obras en verdad ejemplares, hemos intentado exponer las posibilidades de que una pasada escritura etnográfica ocupe un puesto de relevancia en el espíritu de trabajo propio a la experimentación.

AUTORES

TALAL ASAD enseña en el Departamento de Sociología y de Antropología Social de la Universidad de Hull, en Inglaterra. Es editor de *Economy and Society,* y ha escrito extensamente acerca de las teorías concernientes a la religión, la ideología, y también acerca de las relaciones entre el colonialismo y la antropología. Su interés, en el presente, se centra en la Cristiandad medieval, llevando a cabo una investigación crítica e histórica de los aspectos básicos que subyacen en las concepciones antropológicas occidentales acerca de la religión.

JAMES CLIFFORD enseña en la Universidad de Santa Cruz, Universidad de California, en el *History of Consciousness Program.* Pertenece al equipo editorial de *History of Anthropology,* al de *American Ethnologist* y *Cultural Anthropology.* Ha escrito extensamente acerca de la historia del discurso misionero, de los libros de viajes, de la etnografía y de los museos. En breve publicará una colección de ensayos sobre tales temas.

VINCENT CRAPANZANO es miembro del Departamento de Literatura Comparada del Quees College, de Nueva York, y del Departamento de Antropología de la Universidad de Nueva York. Ha publicado numerosas obras acerca del espíritu de posesión (particularmente en Marruecos), acerca del psicoanálisis y acerca de la escritura y de la epistemología de la etnografía. Su obra más reciente es *Waiting: The Whites of South Africa* (1985).

MICHAEL M. J. FISCHER enseña Antropología en la Rice University de Houston, Texas. Ha escrito acerca de la revolución iraní, de

los problemas teóricos que plantea la antropología interpretativa, y de los modernos movimientos poéticos y religiosos en el tercer mundo. Su obra más reciente, escrita en colaboración con George Marcus, es *Anthropology as Cultural Critique* (1986). Su más reciente trabajo de campo tomó como motivo las relaciones entre ideología religiosa e industria en la India.

GEORGE E. MARCUS es presidente del Departamento de Antropología de la Rice University y editor de *Cultural Anthropology*. Ha publicado estudios acerca de las élites de la Polinesia y de los EE.UU., y también escritos que versan acerca de las estrategias textuales en la escritura etnográfica. Su obra más reciente es *Anthropology as Cultural Critique*, en colaboración con Michael Fischer. Sus trabajos se centran, fundamentalmente, en la invención de ideologías de superioridad entre las clases altas y medias.

MARY LOUISE PRATT es miembro del Departamento de Español y de Portugués de la Stanford University. Ha publicado obras acerca del análisis del discurso y de la teoría discursiva. Editora de *Tabloid*, siente gran interés por la cultura y por la ideología popular. Se halla trabajando en una obra acerca de la historia, la retórica y la política en la literatura de viajes, y principalmente en el África y en la América Latina, durante el período de tiempo comprendido desde el siglo XVIII al XX.

PAUL RABINOW enseña Antropología en Berkeley, Universidad de California. Ha publicado obras acerca del poder y del simbolismo en Marruecos, acerca del trabajo de campo, de las ciencias sociales interpretativas y acerca de Michel Foucault. En la actualidad completa un estudio de las formas que adoptó la racionalidad moderna en Francia y en las colonias francesas durante las dos guerras mundiales.

RENATO ROSALDO es miembro del Departamento de Antropología de la Stanford University. Ha escrito ampliamente acerca del status que tiene la historia en el trabajo antropológico, acerca de los discursos de la dominación en las Filipinas, y acerca de los mayas y de los chicanos. En el presente completa una colección de ensayos acerca de la retórica etnográfica y de las estrategias etnográficas, replanteándose el rol de la experiencia y el rol de la emoción en la interpretación cultural.

STEPHEN A. TYLER enseña Antropología en la Rice University. Ha escrito ampliamente acerca de lo cognoscitivo en la antropología lingüística. El trabajo incluido en este volumen explora las posibilidades de la etnografía postmoderna y poética, haciéndose un especial énfasis en el poder de lo oral versus los modos literarios, y también en el poder de la escritura del indígena. En la actualidad prepara un nuevo libro: *What Lakśmayya Wrote: Koya Ethnographic Texts.*

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, THEODOR, 1977; *Aesthetics and Politics*. London: New Left Books.

AGAR, MICHAEL, 1985; *Independents Declared: The Dilemma of Independent Trucking*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

ALTER, ROBERT, 1981; *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

——— 1982; «The Jew Who Didn't Get Away: On the Possibility of an American Jewish Culture». *Judaism* 31, 274-86.

ALURISTA (ALBERTO URISTA), 1976; *Floricanto en Aztlan*. Los Angeles: UCLA Chicano Studies Center.

ANAYA, RUDOLFO, 1975; *Bless Me Ultima*. Berkeley, Calif.: Tonatiuh International.

ANGELOU, MAYA, 1969; *I Know Why the Caged Bird Sings*. New York: Random House.

ARIAS, RON, 1975; *The Road to Tamazunchale*. Reno, Nev.: West Coast Poetry Review.

ARLEN, MICHAEL, 1975; *Passage to Ararat*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

ASAD, TALAL, 1980; «Ideology, Class, and the Origin of the Islamic State». *Economy and Society* 9, 450-73.

——— 1983a; «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz». *Man* 18, 237-59.

——— 1983b; «Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual». *Economy and Society* 12, 287-327.

——— ed. 1973; *Anthropology the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

ATKINSON, JANE, 1982; «Anthropology», *Signs* 8, 236-58.

AVRUCH, KEVIN, 1981; *American Immigrants in Israel*. Chicago: University of Chicago Press.

BAHR, DONALD, J. GREGORIO, D.I. LÓPEZ, AND A. ÁLVAREZ, 1974; *Piman Shamanism and Staying Sickness*. Tucson, Ariz.: University of Arizona Press.

BAKHTIN, MIKHAIL, 1965; *Rabelais and His World*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

——— 1981; «Discourse in the Novel». In *The Dialogical Imagination*, Michael Holquist (Ed.), 259-442. Austin, Tex.: University of Texas Press.

BALANDIER, GEORGES, 1955; *Sociologie actuelle de l'Afrique notre.* Paris: Presses universitaires de la France.

———1957; *L'Afrique ambiguë.* Paris: Plon. [Trad. castellana: *África ambigua,* Bs. As., Sur, 1964.]

BARAKA, AMIRI, 1984; *The Autobiography of LeRoy Jones.* New York: Freundlich.

BARNES, R. H., 1984; *Two Crows Denies It: A History of Controversy in Omaha Sociology.* Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.

BARROW, JOHN, 1801; *Travels in the Interior of Southern Africa in the Years 1797 and 1798.* New York: Johnson Reprint Corp., 1968.

BARTHES, ROLAND, 1977; *Image Music Text.* New York: Hill and Wang.

———1981; *Camera Lucida.* New York: Hill and Wang. [Trad. castellana: *Camera Lucida,* Barcelona, G. Crili, 1984].

———1984; «Jeunes Chercheurs». En *Le Bruissement de la langue,* 97-103. Paris: Le Seuil. [Trad. castellana: *El susurro del lenguaje,* Barcelona, Paidós, 1987.]

BATESON, GREGORY, 1936; *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a Culture of a New Guinea Tribe Drawn From Three Points of View.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

BAUDELAIRE, CHARLES, 1846; «Salón de 1846». In *Oeuvres complètes,* edited by Y.G. le Dantec and Claude Pichois, 605-80. Paris: Edition de la Pléiade, 1954.

BAUMGARTEN, MURRAY, 1982; *City Scriptures: Modern Jewish Writing.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BEATTIE, JOHN, 1964; *Other Cultures.* London: Cohen and West. [Trad. castellana: Otras culturas, México, FCE, varias eds.].

BEAUJOUR, MICHEL, 1980; *Miroirs d'Encre.* Paris: Le Seuil.

———1981; «Some Paradoxes of Description». *Yale French Studies* 61, 27-59.

BEDROSIAN, MARGARET, 1982; «The Other Modernists: Tradition and the Individual Talent in Armenian-American Literature». Ph. D. diss., University of California, Davis.

BENEDICT, RUTH, 1934; *Patterns of Culture.* New York: New American Library. [Trad. castellana: *El hombre y la cultura,* Bs. As., Sudamericana, 1974.]

BENAJAMIN, WALTER, 1969; *Illuminations.* New York: Schocken.

———1977; *The Origin of German Tragic Drama.* London: New Left Books.

———1978; *Reflections.* Translated by Edmund Jephcott and edited by Peter Demetz. New York: Harcourt Press.

BENVENISTE, EMILE, 1966; *Problèmes de linguistique générale.* Paris: Gallimard. [Trad. castellana: *Problemas de lingüística general,* México, S-XXI, 1977, 2 vols.]

BERGER, HARRY, J.R., 1984; «The Origins of Bucolic Representation: Disenchantment and Revision in Theocritu's Seventh *Idyll*». *Classical Antiquity* 3, no. 1, 1-39.

BERNSTEIN, MICHAEL ANDRÉ, 1983; «When the Carnival Turns Bitter: Preliminary Reflections upon the Abject Hero». *Critical Inquiry* 10, no, 2, 283-305.

BERNSTEIN, RICHARD J., 1976; *The Restructuring of Social and Political Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

——— 1983; *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Practice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BERTAUX, DANIEL, AND ISABELLE BERTAUX-WIAME, 1981; «Artisanal Bakery in France: How it Lives and Why it Survives». In *The Petite Bourgeoisie: Comparative Studies of the Uneasy Stratum*, edited by Frank Bechhofer and Brian Elliott, pp. 187-205. New York: St. Martin's Press.

BETTELHEIM, BRUNO, 1983; *Freud and Man's Soul*. New York: Alfred A. Knopf. [Trad. castellana: *Freud y el alma humana*, Barcelona, Crítica, 1986.]

BIALE, DAVID, 1979; *Gershom Scholem*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BIOCCA, ETTORE, 1969; *Yanoama: The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians*. New York: E. P. Dutton. [Trad. castellana: *Los Yanoama*, Barcelona, Ferma, 1967.]

BLOOM, HAROLD, 1973; *The Anxiety of Influence*. New York: Oxford University Press. [Trad. castellana: *La angustia de las influencias*, Caracas, Mte. Ávila, 1977.]

——— 1975a; *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press.

——— 1975b; *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury.

——— 1982a; *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. New York: Oxford University Press.

——— 1982b; *The Breaking of the Vessels*. Chicago: University of Chicago Press.

BLU, KAREN, 1980; *The Lumbee Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOON, JAMES, 1972; *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. New York: Harper and Row.

——— 1977; *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1982; *Other Tribes Other Scribes*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

——— 1983; «Folly, Bali, and Anthropology, or Satire Across Cultures». *Proceedings of the American Ethnological Society*, 156-77.

BOUGAINVILLE, LOUIS DE, 1772; *A Voyage Round the World*. Ridgewood, N.J.: Gregg Press, 1967. [Trad. castellana: *Viaje alrededor del mundo*, Bs. As., Austral, 1947.]

BOURDIEU, PIERRE, 1977; *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— 1979; *Algeria 1960*. New York: Cambridge University Press.

——— 1984a; *Distinction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

——— 1984b; *Homo Academicus*. Paris: Editions de Minuit.

BOWEN, ELENORE SMITH [PSEUD. DE LAURA BOHANNAN], 1954; *Return to Laughter*. New York: Harper and Row.

BOWERS, ALFRED W., 1950; *Mandan Social and Ceremonial Organization*. Chicago: University of Chicago Press.

BRADLEY, DAVID, 1984; «Novelist Alice Walker: Telling the Black Woman's Story». *New York Times Magazine*, January, 8, 1984, 25ff.

BRIGGS, JEAN, 1970; *Never in Anger.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
BRODY, HUGH, 1982; *Maps and Dreams.* New York: Pantheon.
BROWN, CLAUDE, 1965; *Manchild in the Promised Land.* New York: Macmillan Go.
BROWN, NORMAN O., 1969; *Hermes the Thief: The Evolution of a Myth.* New York: Random House.
BRUCE-NOVA, JUAN, ed. 1980; *Chicano Authors: Inquiry by Interview.* Austin, Tex.: University of Texas Press.
———1982; *Chicano Poetry.* Austin, Tex.: University of Texas Press.
BRUNER, EDWARD M., ed. 1984; *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society.* Washington, D.C.: American Ethnological Society.
———1985; «Ethnography as Narrative». In *The Anthropology of Experience,* edited by Victor Turner and Edward M. Bruner. Forthcoming.
BURKE, KENNETH, 1969; *A Rhetoric of Motives.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
BURTON, RICHARD F., 1868; *The Lake Regions of Central Africa: A Picture of Exploration.* New York: Horizon Press, 1961.
CASTANEDA, CARLOS, 1968; *The Teachings of Don Juan.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press. [Trad. castellana: *Las enseñanzas de Don Juan,* México, FCE, varias eds.]
CASTRO, MICHAEL, 1983; *Interpreting the Indian: Twentieh Century Poets and the Native American.* Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press.
CATLIN, GEORGE, 1841; *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians.* 2 vols. New York: Dover Publications, 1973, vol. 1.
———1867; *O-Kee-Pa: A Religious Ceremony and Other Customs of the Mandan.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967.
CESARA, MANDA, 1982; *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place.* New York: Academic Press.
CHAGNON, NAPOLEON, 1968; *Yanomamo: The Fierce People.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
———1974; *Studying the Yanomamo.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
CHAN, JEFFREY PAUL, 1972; «Auntie Tisa Lays Dying». En *Asian American Authors,* Kai-yu Hsu & Helen Palubinskas (Eds.), 77-85. Boston: Houghton Mifflin Co.
———1974a; «Jackrabbit». In *Yardbird Reader,* vol. 3, edited by Frank Chin and Shawn Hsu Wong, 217-38. Berkeley, Calif.: Yardbird Publication Co.
———1974b; «The Chinese in Haifa». In *Aiiieeeee! An Anthology of Asian-American Writers,* Frank Chin, J.P. Chan, Lawson Fusao Inada, & Shawn Hsu Wong (Eds.), 11-29. Washington, D.C.: Howard University Press.
CHIN, FRANK, 1970; «Goong Hai Fot Choy». In *19 Necromancers from Now,* edited by Ishmael Reed, 31-54. New York: Doubleday.
———1972a; «Confessions of the Chinatown Cowboy». *Bulletin of Concerned Asian Scholars:* 58-70.

———1972b; «Food for All His Dead». In *Asian American Authors,* Kai-yu Hsu & Helen Palubinskas (Eds.), 48-61. Boston: Houghton Mifflin Co.

———1977; «Riding the Rails with Chickencoop Slim». *Greenfield Review* 6, nos. 1 and 2, 80-89.

———1981; *The Chickencoop Chinaman and The Year of the Dragon.* Seattle: University of Washington Press.

———and JEFFREY PAUL CHAN, 1972; «Racist Love». In *Seeing through Shuck,* edited by Richard Kostelanetz, 65-79. New York: Ballantine Books.

———JEFFREY PAUL CHAN, LAWSON FUSAO INADA, and SHAWN HSU WONG, eds. 1974; *Aiiieeeee! An Anthology of Asian-American Writers.* Washington, D.C.: Howard University Press.

CHODOROW, NANCY, 1978; *The Reproduction of Mothering.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

CISNEROS, SANDRA, 1983; *The House on Mango Street.* Houston, Tex.: Arte Publico Press.

CLARK, TERRY, 1973; *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CLEAVER, ELDRIDGE, 1968; *Soul on Ice.* New York: McGraw-Hill.

CLIFFORD, JAMES, 1979; «Naming Names». *Canto: Review of the Arts.* 3, no. 1, 142-53.

———1980; «Review Essay of Edward Said's *Orientalism*». *History and Theory* 19, no. 2, 204-23.

———1981; «On Ethnographic Surrealism». *Comparative Studies in Society and History* 23, no. 4, 539-64.

———1982a; *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———1982b; Review of *Nisa: The Life and Words of a Kung Woman,* by Marjorie Shostak. *Times Literary Supplement,* September 17, 1982.

———1983a; «On Ethnographic Authority». *Representations* 1, no. 2, 118-46.

———1983b; «Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation». In *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork,* edited by George W. Stocking, Jr., 121-56. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

———1985a; «On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski». In *Reconstructing Individualism.* Standord, Calif.: Standord University Press Forthcoming.

———1985b; «Histories of the Tribal and the Modern». *Art in America,* April, 1985. 164-77.

COHN, BERNARD, 1980; «History and Anthropology: The State of Play». *Comparative Studies in Society and History* 22, 198-221.

———1981; «History and Anthropology: towards a Rapprochement». *Journal of Interdisciplinary History* 12, no. 2, 227-52.

COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR, 1936; *Miscellaneous Criticism.* Edited by T.M. Raysor. London: Constable.

CRAPANZANO, VINCENT, 1973; *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
——— 1977; «The Writing of Ethnography». *Dialectical Anthropology* 2, 69-73.
——— 1980; *Tuhami: Portrait of a Moroccan.* Chicago: University of Chicago Press.
——— 1981a; Review of *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis,* by C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen. *Economic Development and Cultural Change* 29, 851-60.
——— 1981b; «The Self, The Third, and Desire». In *Psychosocial Theories of the Self,* B. Lee (Ed.), 179-206. New York & London: Plenum.
——— 1981c; «Text, Transference, and Indexicality». *Ethos* 9, no. 2, 122-48.
——— 1985a; *Waiting: The Whites of South Africa.* New York: Random House.
——— and, VIVIAN GARRISON, 1977; *Case Studies in Possession.* New York: John Wiley and Sons.
CRICK, MALCOLM, 1976; *Explorations in Language and Meaning.* London: Malaby Press.
CULLER, JONATHAN, 1975; *Structuralist Poetics.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
DARNTON, ROBERT, 1985; «Revolution sans Revolutionaires». *New York Review of Books,* January 31, 1985, 21-28.
DAVIS, NATALIE, 1979; «Les Conteurs de Montaillou». *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations,* no. 1, 61-73.
——— 1981; «The Possibilities of the Past». *Journal of Interdisciplinary History* 12, no. 2, 267-75.
DE CERTEAU, MICHEL, 1980; «Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau». *Yale French Studies* 59, 37-64.
——— 1983; «History: Ethics, Science, and Fiction». In *Social Science as Moral Inquiry,* Norma Hahn, Robert Bellah, Paul Rabinow, & William Sullivan (Eds.), 173-209. New York: Columbia University Press.
DE HOLMES, REBECCA, 1983; «Shabono: Scandal or Superb Social Science». *American Anthropologist* 85, no. 3, 664-67.
DE LAURETIS, TERESA, 1984; *Alice Doesn't Feminism, Semiotics, Cinema.* Bloomington, Ind.: University of Indiana Press.
DELEUZE, GILLES, 1962; *Nietzsche and Philosophy.* New York: Columbia University Press. [Trad. castellana: *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1975.]
DELGADO, ABELARDO, 1982; «Stupid America». En *Chicano Poetry,* Juan Bruce-Nova (Ed.), 30. Austin, Tex.: University of Texas Press.
DELORIA, VINE, 1969; *Custer Died for Your Sins.* New York: Macmillan Co. [Trad. castellana: *El general Custer murió por nuestros pecados,* Barcelona, Barral, 1974.]
DE MAN, PAUL, 1969; «The Rhetoric of Temporality». In *Interpretation: Theory and Practice,* edited by Charles Singleton, 173-209. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
——— 1979; *Allegories of Reading.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
DERRIDA, JACQUES, 1967; *L'Ecriture et la différence.* Paris: Editions du Seuil.

———1972; *Disseminations.* Chicago: University of Chicago Press.
———1973; *Speech and Phenomena.* Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
———1974; *Of Grammatology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press. [Trad. castellana: *De la gramatología,* Bs. As., S.XXI, 1975.]
DIAMOND, STANLEY, 1974; *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization.* New Brunswick, N.J.: E.P. Dutton.
DONNER, FLORINDA, 1982; *Shabono: A True Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle.* New York: Laurel Books. [Trad. castellana: *Shabono,* Barcelona, Planeta, 1985.]
DONZELOT, JACQUES, 1979; *The Policing of Families.* New York: Pantheon. [Trad. castellana: *Política de las familias,* Valencia, Pre-textos, 1978.]
DOUGLAS, MARY, 1966; *Purity and Danger.* London: Routledge & Kegan Paul. [Trad. castellana: *Pureza y Peligro,* Madrid, Siglo XXI, 1976.]
DREYFUS, HUBERT, and PAUL RABINOW, 1982; *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: University of Chicago Press.
DUCHET, MICHELE, 1971; *Anthropologie et histoire au siècle des lumières.* Paris: Maspero. [Trad. castellana: *Antropología e historia en el s. de las luces,* México, Siglo XXI, 1978.]
DUMMETT, M., 1981; «Objections to Chomsky». *London Review of Books,* September 3-16, 1981, 5-6.
DUMONT, JEAN-PAUL, 1976; *Under the Rainbow.* Austin, Tex.: University of Texas Press.
———1978; *The Headman and I.* Austin, Tex.: University of Texas Press.
DURANT, STEPHEN, 1979; «The Nishan Shaman Complex in Cultural Contradiction». *Signs* 5, 338-47.
DUVIGNAUD, JEAN, 1970; *Change at Shebika: Report from a North African Village.* New York: Vintage Books.
———1973; *Le Langage perdu: Essai sur la différence anthropologique.* Paris: Presses universitaires de France. [Trad. castellana: *El lenguaje perdido,* México, FCE.]
DWYER, KEVIN, 1977; «The Dialogic of Anthropology». *Dialectical Anthropology* 2, 143-51.
———1982; *Moroccan Dialogues.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
EAGLETON, TERRY, 1983; *Literary Theory.* Oxford: Oxford University Press.
EISENSTEIN, ELIZABETH I., 1979; *The Printing Press as an Agent of Change.* Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
ELLISON, RALPH, 1952; *Invisible Man.* New York: Random House.
EMPSON, WILLIAM, 1950; *Some Versions of Pastoral.* Norfolk, Conn.: New Directions.
ESTROFF, SUE E., 1985; *Making it Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
EVANS-PRITCHARD, EDWARD E., 1940; *The Nuer.* Oxford: Oxford University Press.

———1956; *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press. [Trad. castellana: *La religión nuer*, Madrid, Taurus, 1985.]

———1976; *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press. [Trad. castellana: *Magia, Brujería y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1977.]

———1981; *A History of Anthropological Thought*. London: Faber and Faber.

EWERS, JOHN C., 1967; Introduction to *O-Kee-Pa: A Religious Ceremony and Other Customs of the Mandan*, by George Catlin. New Haven, Conn.: Yale University Press.

FABIAN, JOHANNES, 1983; *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

FAHIM, HUSSEIN, ed. 1982; *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

FAIRLEY, BARKER, 1947; *A Study of Goethe*. Oxford: Clarendon Press.

FAVRET-SAADA, JEANNE, 1980; *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. London: Cambridge University Press.

———and JOSÉE CONTRERAS, 1981; *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*. Paris: Gallimard.

FAY, STEPHEN, 1982; *Beyond Greed*. New York: Viking Press.

FELD, STEVEN, 1982; *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

FERNANDEZ, JAMES, 1974; «The Mission of Metaphor in Expressive Culture». *Current Anthropology* 15, 119-45.

FINKELSTEIN, MARTIN J., 1984; *The American Academic Profession: A Synthesis of Social Scientific Inquiry Since World War II*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press.

FIRTH, RAYMOND, 1936; *We, the Tikopia*. London: Allen and Unwin.

———1966; «Twins, Birds and Vegetables». *Man* 1, 1-17.

———et al., 1977; «Anthropological Research in British Colonies: Some Personal Accounts». *Anthropological Forum* 4, no. 2.

FISCHER, MICHAEL M.J., 1977; «Inerpretive Anthropology». *Reviews in Anthropology* 4, 391-404.

———1980; *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

———1982a; *From Interpretive to Critical Anthropologies*. Trabalhos de Ciencias Sociais, Serie Antropologia Social, no. 34, Fundaçao Universidade de Brasilia.

———1982b; «Portrait of a Mulla: The Autobiography of Aqa Naijafe-Quchani». *Persica* 10, 223-57.

———1983; «Imam Khomeini: Four Ways of Understanding». In *Voices of Resurgent Islam*, edited by J. Esposito, 89-108. New York: Oxford University Press.

———1984; «Towards a Third World Politics: Seeing Through Fiction and Film in the Iranian Culture Area». *Knowledge and Society* 5, 171-241.

FISH, STANLEY, 1980; «What Makes an Interpretation Acceptable?» In *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

FLETCHER, ANGUS, 1964; *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

FONTANIER, PIERRE, 1977; *Les Figures du discours.* Paris: Flammarion.

FOSTER, GEORGE, et al., eds.; 1979; *Long-term Field Research in Social Anthropology.* New York: Academic Press.

FOUCAULT, MICHEL, 1973; *The Order of Things.* New York: Vintage Press. [Trad. castellana: *El orden del discurso,* Barra, Tusquets, 19.]

———1976; *The Discourse on Language.* In *The Archaeology of Knowledge,* 215-37. New York: Harper and Row. [Trad. castellana: *Arqueología del saber,* México, Siglo XXI 1986.]

———1977; «Fantasia of the Library». In *Language, Counter-Memory, Practice,* edited by Donald Bouchard, 87-109. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———1978a; *Discipline and Punish.* New York: Pantheon Books. [Trad. castellana: *Vigilar y castigar,* Madrid, Siglo XXI 1982.]

———1978b; *The History of Sexuality: Introduction.* New York: Pantheon Books. [Trad. castellana: *La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI, 1983.]

———1980; «Truth and Power». In *Power/Knowledge.* New York: Pantheon Books.

———1982; «The Subject and Power». In Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics,* 208-26. Chicago: University of Chicago Press.

———1984; «Polemics, Politics, and Problemizations». In *The Foucault Reader,* edited by Paul Rabinow, 381-90. New York: Pantheon.

FREEMAN, DEREK, 1983; *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Mith.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

FREUD, SIGMUND, 1911-13; *The Interpretation of Dreams.* 3rd ed. New York: Macmillan Co. [Trad. castellana: *La interpretación de los sueños,* Madrid, Alianza, 3 vols. varias eds.]

FRYE, NORTHROP, 1963; *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

———1971; *Anatomy of Criticism.* Princeton, N.J.: Princeton University Press. [Trad. castellana: *Anatomía de la crítica,* Caracas, Mte. Ávila, 1977.]

FUSSELL, PAUL, 1975; *The Great War and Modern Memory.* Oxford: Oxford University Press.

GADAMER, HANS-GEORG, 1960; *Truth and Method.* New York: Seabury. [Trad. castellana: *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1978.]

GALARZA, ERNESTO, 1971; *Barrio Boy.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

GEERTZ, CLIFFORD, 1973; *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books. [Trad. castellana: *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 1987.]

———1983a; «Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies». *Raritan Review,* Fall 1983, 62-80.

———1983b; *Local Knowledge.* New York: Basic Books.

———1983c; «Works and Lives: The Anthropologist Author», Lectures delivered at Stanford University, Spring 1983. [Trad. castellana: *El antropólogo como autor,* Barcelona, Paidós, 1989.]

GELLEY, ALEXANDER, 1979; «The Represented World: Toward a Phenomenological Theory of Description in the Novel». *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 37, 415-22.

GELLNER, ERNEST, 1959; *Words and Things.* London: Gollancz.

———1969; *Saints of the Atlas.* London: Weidenfeld and Nicolson.

———1970; «Concepts and Society». In *Rationality,* edited by B.R. Wilson, 18-49. Oxford: Basil Blackwell.

GENETTE, GERARD, 1982; *Figures of Literary Discourse.* New York: Columbia University Press.

GIDDENS, ANTHONY, 1979; *Central Problems in Social Theory.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

GLUCKMAN, MAX, 1973; «The State of Anthropology», *Times Literary Supplement,* 3, August, 1973, 905.

GOETHE, J.W. VON, 1976a; *Italienische Reise,* 2 vols. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

———1976b; *Tagebuch der Italienische Reise: 1786.* Frankfurt am Main: Insel Verlag.

———1982; *Italian Journey: 1786-1788.* Translated by W.H. Auden and Elizabeth Mayer. San Francisco: North Point Press.

GOLDEN, MARITA, 1983; *Migrations of the Heart.* New York: Doubleday.

GOODY, JACK, 1977; *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press. [Trad. castellana: *La domesticación del pensamiento salvaje,* Madrid, Akal, 1986.]

GOULD, ERIC, ed. 1985; *The Sin of the Book: Edmond Jabés.* Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press.

GREENBLATT, STEPHEN, 1980; *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare.* Chicago: University of Chicago Press.

GREENBURG, BLU, 1981; *On Women and Judaism.* Philadelphia: Jewish Publication Society.

GUSDORF, GEORGES, 1956; «Conditions e limites de l'autobiographie». In *Formen der Selbstdarstellung,* edited by Günther Reichenkrom and Erich Haase. Berlin: Duncker and Humblot.

HABERMAS, JÜRGEN, 1975; *Legitimation Crisis.* Boston: Beacon Press.

———1983; «Modernity-An Incomplete Project». In *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture,* edited by Hal Foster, 3-15. Port Townsend, Wash.: Bay Press. [Trad. castellana: *La postmodernidad,* Barcelona, Kairós, 1986.]

———1984; *The Theory of Communicative Action.* Boston: Beacon Press.

HACKING, IAN, 1982; «Language, Truth, and Reason». In *Raitonality and Relativism,* edited by R. Hollis and S. Lukes, 185-203. Cambridge, Mass.: MIT Press.

———1984; «Five Parables». In *Philosophy in History,* edited by Richard Rorty, J.B. Scheewind, and Quentin Skinner, 103-24. Cambridge: Cambridge University Press.

HAMILTON, SIR WILLIAM, 1863; «On the Philosophy of Commonsense». In *The Philosophical Works of Thomas Reid,* vol. 2, 186-312. Edinburgh: James Thin, 1895.

HANDELMAN, DON, 1979; «Is Naven Ludic? Paradox and the Communication of Identity». *Social Analysis* 1, no. 1, 177-92.

HANDELMAN, SUSAN, 1982; *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Criticism.* Albany: SUNY Press.

HARAWAY, DONNA, 1985; «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s». *Socialist Review* 15, no. 2, 65-108.

HARRIS, MARVIN, 1968; *The Rise of Anthropological Theory.* New York: Thomas Crowell. [Trad. castellana: *El desarrollo de la teoría antropológica,* Madrid, Siglo XXI, varias eds.]

HARTMAN, GEOFFREY, 1980; *Criticism in the Wilderness.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

HARTOG, FRANÇOIS, 1980; *Le Miroir d'Hérodote.* Paris: Gallimard.

HESCHEL, SUSAN, 1983; *On Being a Jewish Feminist: A Reader.* New York: Shocken.

HINOJOSA, ROLANDO, 1982; *Rites and Witnesses.* Houston, Tex.: Arte Publico Press.

HINTON, WILLIAM, 1966; *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village.* New York: Alfred A. Knopf. [Trad. castellana: *Fanshen,* Barcelona, Laia, 1979.]

HOLLANDER, J., 1959; «Versions, Interpretations, and Performances». In *On Translation,* edited by R.A. Brower, 205-31. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

HONIGMAN, JOHN J., 1976; «The Personal Approach in Cultural Anthropological Research». *Current Anthropology* 16, 243-61.

HOOKS, BELL, 1981; *Ain't I a Woman?* Boston: South End Press.

HULL, GLORIA; PATRICIA BELL SCOTT AND BARBARA SMITH, EDS., 1982; *All the Women Are White, All the Men Are Black, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies.* Old Westbury, Conn.: Feminist Press.

HYMES, DELL, ed. 1974; *Reinventing Anthropology.* New York: Vintage.

IRIGARAY, LUCE, 1977; *Ce sexe qui n'en est pas un.* Paris: Editions de Minuit.

IVINS, WILLIAM, 1953; *Prints and Visual Communication.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

JAEGER, WERNER, 1945; *Paideia: The Ideals of Greek Culture.* Translated by Gilbert Highet. Vol. 1. 2nd ed. New York: Oxford University Press. [Trad. castellana: *Paideia,* México, FCE, varias eds.]

JAMES, HENRY, 1873; «A Roman Holiday». In *Italian Hours,* 136-54. New York: Grove Press, 1959.

JAMESON, FREDRIC, 1980; «Marxism and Historicism». *New Literary History,* Spring 1980, 41-73.

———1981; *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———1983; «Postmodernism and Consumer Society». In *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture,* edited by Hal Foster, 111-25. Port Town-

send, Wash.: Bay Press. [Trad. castellana: *La posmodernidad,* Barcelona, Kairós, 1985.]

———1984a; «Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism». *New Left Review* 146, 53-92.

———1984b; «Periodizing the 60s». In *The Sixties Without Apology,* edited by S. Sayers, A Stephanson, S. Aronwitz, and F. Jameson, 178-215. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

JAMIN, JEAN, 1979; «Une Initiation au réel: Á propos de Segalen». *Cahiers internationaux de la sociologie* 66, 125-39.

———1980; «Un Sacré college, ou les apprentis sorciers de la sociologie». *Cahiers internationaux de la sociologie* 68, 5-32.

———ed. 1985; «Le Texte ethnographique». Special issue of *Etudes rurales,* nos. 97-98. Contains essays by M. Leiris, P. Lejeune, P. Rabinow, J. Jamin, F. Zonabend, J. Clifford, J. Lindenfeld.

JEHLEN, MYRA, 1981; «Archimedes and the Paradox of Feminist Criticismo». *Signus* 6, no. 4, 575-601.

KAEL, PAULINE, 1984; Film Review of «The Bostonians», *The New Yorker,* August 6, 1984, 68.

KARP, IVAN, 1985; «Laughter at Marriage: Subversion in Performance». In *The Transformation of African Marriage,* edited by David Parkin. London: International African Institute. Forthcoming.

KAUFFMANN, ROBERT LANE, 1981; «The Theory of the Essay: Lukács, Adorno, and Benjamin». Tesis doctoral, University of California, San Diego.

KELBER, WERNER, 1983; *The Oral and Written Gospel.* Philadelphia: Fortress Press.

KELLER, EVELYN FOX, 1985; *Reflections on Gender and Science.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

KERMODE, FRANK, 1952; *English Pastoral Poetry: From the Beginnings to Marvell.* London: Harrap.

KIM, ELAINE, 1982; *Asian-American Literature.* Philadelphia: Temple University Press.

KINGSLEY, MARY, 1897; *Travels in West Africa.* London: Macmillan & Co.

———1899; *West African Studies.* London: Macmillan & Co.

KINGSTON, MAXINE HONG, 1976; *The Warrior Woman: Memories of a Girlhood Among Ghosts.* New York: Alfred A. Knopf.

———1980; *Chinamen.* New York: Alfred A. Knopf.

KLUCKHOHN, CLYDE, 1948; Introduction to *Magic, Science, and Religion* by Bronislaw Malinowski. Garden City, N.J.: Free Press.

KNORR-CETINA, KARIN, 1981; *The Manufacture of Knowledge.* Oxford: Pergamon Press.

———and A.V. CICOUREL, 1981; *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro-and Macro-Sociologies.* Boston: Routledge & Kegan Paul.

———and MICHAEL MULKAY, 1983; *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science.* Beverley Hills, Calif.: Sage Publications.

KONNER, MELVIN, 1982; *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit.* New York: Harper and Row.

KRIEGER, SUSAN, 1983; *The Mirror Dance: Identity in a Women's Community*. Philadelphia: Temple University Press.

KRISTEVA, JULIA, 1980; «Women Can Never Be Defined». In *New French Feminisms*, edited by Elaine Marks and Isabelle de Courtivon, 118-35. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.

KUHN, ANNETTE, 1982; *Women's Pictures: Feminism and Cinema*. London: Routledge & Kegan Paul.

KUKLICK, HENRIKA, 1984; «Tribal Exemplars: Images of Political Authority in British Anthropology, 1885-1945». In *History of Anthropology*, vol. 2, edited by George Stocking, 59-82. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

KUNDERA, MILAN, 1984; «The Tragedy of Central Europe». *New York Review of Books*, April 26, 1984, 33ff.

LACAN, JACQUES, 1968; *The Language of the Self*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———1977; *Ecrits*. New York: Norton.

LACOSTE-DUJARDIN, CAMILLE, 1977; *Dialogue des femmes en ethnologie*. Paris: Maspero.

LAFITAU, JOSEPH FRANÇOIS, 1724; *Moeurs des sauvages ameriquains*. Paris: n.p.

LARCOM, JOAN, 1983; «Following Deacon: the Problem of Ethnographic Reanalysis». In *History of Anthropology*, vol. 1, edited by George Stocking, 175-95. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

LATOUR, BRUNO, 1984; *Les Microbes: Guerre et paix, suivi des irréductions*. Paris: Metailie.

———and STEVE WOOLGAR, 1979; *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverley Hills, Calif.: Sage Publications.

LEACH, EDMUND R., 1954; *Political Systems of Highland Burma*. London: G. Bell and Sons.

———1973; «Ourselves and Others». *Times Literary Supplement*, July 6, 1973, 771-72.

LECLERC, GERARD, 1972; *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.

LEE, RICHARD B., 1979; *The ¡Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. New York: Cambridge University Press.

———and IRVEN DEVORE, 1976; *Kalahari Hunter-Gatherers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LEIRIS, MICHEL, 1934; *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard.

———1950; «L'Ethnographe devant le colonialisme». *Les Temps modernes* 58. Reprinted in *Brisées*, 125-45. Paris: Mercure de France, 1966.

LEITER, KENNETH, 1980; *A Primer on Ethnomethodology*. Oxford: Oxford University Press.

LEJEUNE, PHILIPPE, 1975; *Le Pacte autobiographique*. Paris: Seuil.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL, 1978; *Montaillou: The Promised Land of Error*. New York: George Braziller. [Trad. castellana: *Montaillou*, Madrid, Taurus, 1985.]

LEVINAS, EMMANUEL, 1963; «To Love the Torah More Than God». *Judaism* 110(2), 216-23.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1975; *Tristes Tropiques.* New York: Atheneum.

LEWES, GEORGE HENRY, 1855; *The Life and Works of Goethe.* London: J.M. Dent.

LIEBERSON, JONATHAN, 1984; Review of *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology,* by C. Geertz. *New York Review of Books* 31, 39-46.

LIENHARDT, GODFREY, 1954; «Modes of Thought». In *The Institutions of Primitive Society,* by E.E. Evans-Pritchard et al., 95-107. Oxford: Basil, Blackwell.

———1961; *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* Oxford: Oxford University Press.

LURIA, A.R., and F.I. YUDOVICH, 1971; *Speech and the Development of Mental Proceses in the Child.* London: Penguin Books.

LYOTARD, JEAN FRANÇOIS, 1979; *La Condition postmoderne.* Paris: Editions de Minuit. [Trad. castellana: *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1985.]

MACCORMACK, CAROL, and MARILYN STRATHERN, 1980; *Nature, Culture and Gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

MAJNEP, IAN SAEM, and RALPH BULMER, 1977; *Birds of My Kalam Country.* Auckland, N.Z.: Auckland University Press.

MAKKREEL, RUDOLPH, 1975; *Dilthey: Philosopher of Human Sciences.* Princeton, N.J.: Princeton Universtity Press.

MALCOLM, J., 1982; *Psychoanalysis: The Impossible Profession.* London: Pan Books.

MALCOLM X (WITH ALEX HALEY), 1965; *The Autobiography of Malcolm X.* New York: Grove Press.

MALINOWSKI, BRONISLAW, 1961; *Argonauts of the Western Pacific.* New York: E.P. Dutton. [Trad. castellana: *Argonautas del Pacífico occidental,* Barcelona, Península, 1979.]

———1967; *A Diary in the Strict Sense of the Term.* New York: Harcourt, Brace, & World. [Trad. castellana: *Diario de Campo en Melanesia,* Madrid, Júcar, 1988.]

MAQUET, JACQUES, 1964; «Objectivity in Anthropology». *Currentee Anthropology* 5, 47-55.

MARCUS, GEORGE, 1980; «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research». *Current Anthropology* 21, 507-10.

———ed. 1983; *Elites: Ethnographic Issues.* Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press.

———and DICK CUSHMAN, 1982; «Ethnographies as Text». *Annual Review of Anthropology* 11, 25-69.

———and MICHAEL FISCHER, 1986; *Anthropology as Cultural Critique.* Chicago: University of Chicago Press.

MARCUS, GREIL, 1975; *Mystery Train.* New York: E.P. Dutton.

MARRAST, JEAN, ed. 1960; *L'Oeuvre de Henri Prost: Architecture et urbanisme*. Paris: Imprimerie de Compagnonnage.

MARX, KARL, 1963; *The Eighteenth Brumario of Louis Bonaparte*. New York: International Publishing Co. [Trad. castellana: *El dieciocho Brumaire de Luis Napoleón*, Barcelona, Ariel, 1972.]

MATTHEWS, WASHINGON, 1873; *Grammar and Dictionary of the Language of the Hidatsa*. New York: Shea's American Linguistics, series 2, no. 1.

MAUSS, MARCEL, 1967; *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archiac Societies*. New York: Norton. [Trad. castellana: «Ensayo sobre el don», en *Antropología y sociología*, Madrid, Tecnos. 1972.]

MAYBURY-LEWIS, DAVID, 1965; *The Savage and the Innocent*. Cleveland: World Publishing Co.

———1967; *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.

MEAD, MARGARET, 1923; *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow.

MEIGS, ANNA, 1984; *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

MERNISSI, FATIMA, 1984; *Le Maroc raconté par ses femmes*. Rabat: Société marocaine des éditeurs réunis.

MICHEL, CHRISTOPH, 1976; «Nachwort» en J.W. von Goethe, *Italienishce Reise*, vol. 2, 737. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

MINGUS, CHARLES, and NEL KING, 1971; *Beneath the Underdog*. New York: Alfred A. Knopf.

MOMADAY, N. SCOTT, 1968; *The House Made of Dawn*. New York: Harper and Row.

———1969; *The Way To Rainy Mountain*. Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press.

———1977; *The Names: A Memoir*. New York: Harper adn Row.

MORAGA, CHERRIE, 1983; *Loving in the War Years*. Boston: South End Press.

MULVEY, LAURA, 1975; «Visual Pleasure and Narrative Cinema». *Screen* 16, no. 3, 6-18.

MURPHY, ROBERT, 1984; «Requiem for the Kayapo». *New York Times Book Review*, August, 12, 1984, 34.

NADER, LAURA, 1969; «Up the Anthropologist-Perspectives Gained from Studying Up». In *Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 284-311. New York: Pantheon.

NEEDHAM, RODNEY, 1970; «The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?» En *Anniversary Contributions to Anthropology*, 34-47. Leiden: Brill.

———1972; *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.

———1974; *Remarks and Inventions: Skeptical Essays on Kinship*. London: Tavistock Publications.

NEUSNER, JACOB, 1981; *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press.

NILSSON, M.P., 1949; *History of Greek Religion*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

OBEYESEKERE, GANANATH, 1981; *Medusa's Hair*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

OHNUKI-TIERNEY, EMIKO, 1984; «'Native' Anthropologists». *American Ethnologist* 11, no. 3, 584-86.

OLNEY, JAMES, 1972; *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

ONG, WALTER J., 1967; *The Presence of the Word*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

——— 1971; *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies on the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

——— 1977; *Interfaces of the Word*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

——— 1982; *Orality and Literary*. London: Methuen. [Trad. castellana: *Oralidad y escritura*, México, FCE, 1987.]

ORTNER, SHERRY B., 1974; «Is Female to Male as Nature is to Culture?» In *Women, Culture, and Society*, edited by Michele Rosaldo and Louise Lamphere, 67-87. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

——— 1984; «Theory in Anthropology Since the Sixties». *Comparative Studies in Society and History* 26, no. 1, 126-66.

OWENS, CRAIG, 1980; «The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism (Part. 2)». *October* 13, 59-80.

OXICK, CYNTHIA, 1983; *Art and Ardor*. New York: Alfred A. Knopf.

PARK, MUNGO, 1799; *Travels in the Interior Districts of Africa*. London: Blackwood's, 1860.

PICCHI, DEBRA, 1983; «Shabono: A Visit to A Remote and Magical World in the Heart of the South American Jungle». *American Anthropologist* 85, no. 3, 674-75.

PLATO, 370 B.C.; *Phaedrus*, translated by Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 1973. [Trad. catellana: «Fedro», en *Diálogos*, México, Porrúa, varias eds.]

POCOCK, DAVID, 1961; *Social Anthropology*. London and New York: Sheed and Ward.

POGGIOLI, RENATO, 1975; *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

POLANYI, KARL, 1944; *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times*. New York: Rinehart and Co.

PORTER, DENIS, 1984; «Anthropological Tales: Unprofessional Thoughts on the Mead/Freeman Controversy». *Notebooks in Cultural Analysis* 1, 15-37.

PRATT, MARY LOUISE, 1977; *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

——— 1982; «Conventions of Representation: Where Discourse and Ideology Meet». In *Contemporary Perceptions of Language: Interdisciplinary Dimensions*, edited by Heidi Byrnes, 139-55. Georgetown University Roundtable on Language and Linguistics. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

——— 1985; «Scratches on the Face of the Country: What Mr. Barron Saw in the Land of the Bushmen». *Critical Inquiry*. Forthcoming.

PRELL-FOLDES, RIV-ELLEN, 1978; «Coming of Age in Kelton». In *Women in Ritual and Symbolic Roles,* edited by J. Hoch-Smith and A. Spring, 75-99. New York: Plenum.

PRICE, RICHARD, 1983; *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

PULLUM, GEOFFREY K., 1984; «The Revenge of the Methodological Moaners». *Natural Language and Linguistic Theory* 1, no. 4, 583-88.

RABINOW, PAUL, 1975; *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco.* Chicago: University of Chicago Press.

——— 1977; *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

——— 1985; «Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts». *Dialectical Anthropology.*

RAMPERSAD, ARNOLD, 1983; «Biography, Autobiography, and Afro-American Culture». *Yale Review* 73, 1-16.

RANDALL, FREDERIKA, 1984; «Why Scholars Become Storytellers». *New York Times Book Review,* January 29, 1984, 1-2.

REID, THOMAS, 1895; *The Philosophical Works of Thomas Reid.* Edinburgh: James Thin.

RICH, ADRIENNE, 1976; *Of Woman Born.* New York: Norton.

——— 1979; «Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia (1978)». In *On Lies, Secrets, and Silence.* New York: Norton.

RIVERA, TOMAS, 1971; *y no se lo tragó la tierra (and the earth did not part).* Berkeley, Calif.: Quinto Sol Publications.

ROBERTS, HELEN, ed. 1981; *Doing Feminist Research.* London: Routledge & Kegan Paul.

RODRIGUEZ, RICHARD, 1981; *Hunger of Memory.* Boston: David R. Godine.

RORTY, RICHARD, 1979; *Philosophy and the Mirror of Nature.* Pinceton, N.J.: Princeton University Press. [Trad. castellana: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1984.]

ROSALDO, MICHELE, 1980; «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding». *Signs,* 5, no. 3, 389-417.

——— and LOUISE LAMPHERE, eds. 1974; *Woman, Culture and Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

ROSALDO, RENATO, 1978; «The Rhetoric of Control: Ilongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians». En *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society,* Barbara A. Babcock (Ed.), 240-57. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

——— 1980; *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

1984; «GRIEF AND A HEADHUNTER'S RAGE: ON THE CULTURAL FORCE OF EMOTIONS». IN *Text, Play, and Story,* edited by E. Bruner, 178-95. Seattle: American Ethnological Society.

——— 1985; «Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Antropology». MS.

ROSEN, LAWRENCE, 1984; Review of *Moroccan Dialogues,* by Kevin Dwyer. *American Ethnologist* 11, no. 3, 597-98.

RUBIN, GAYLE, 1975; «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex». In *Towards an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter, 157-210. New York: Monthly Review Press.

RUPP-EISENREICH, BRITTA, ed. 1984; *Histoires de l'anthropologie:* XVI-XIX *siècles*. Paris: Klincksieck.

RUSS, JOANNA, 1975; *The Female Man*. New York: Bantam.

SAID, EDWARD, 1978; *Orientalism*. New York: Pantheon.

SAHLINS, MARSHALL, 1981; *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

SALINAS, RAUL R., 1969; «Trip through the Mind Jail». *Entrelineas* 1, no. 1, 10-11.

SAMUELSSON, KURT, 1961; *Religion and Economic Action*. London: Heinemann.

SAPIR, EDWARD, 1966; «Culture, Genuine and Spurious» (1924). In *Culture, Language, and Personality*, 78-119. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

SAROYAN, WILLIAM, 1961; *Here Comes, There Goes, You Know Who*. New York: Simon and Schuster.

SCHNEIDER, DAVID, 1972; «What is Kinship All About?» In *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, edited by P. Reining, 32-63. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington.

——— 1980; *American Kinship*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

——— 1984; *A Critique of the Sutdy of Kinship*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

SCHOLEM, GERSHOM, 1965; *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken. [Trad. castellana: *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1976.[

——— 1971; *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken.

SCHOLTE, BOB, 1971; «Discontents in Anthropology». *Social Research* 38, no. 4, 777-807.

——— 1972; «Toward a Reflexive and Critical Anthropology». In *Reinventing Anthropology*, edited by Dell Hymes, 430-57. New York: Pantheon.

——— 1978; «Critical Anthropology Since Its Reinvention». *Anthropology and Humanism Quarterly* 3, nos. 1, 2, 4-17.

SCHOOLCROFT, H.R., 1851-57; *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition, and Prospects of the Indian Tribes of the United States*. Washington, D.C.: Bureau of Indian Affairs.

SEGALEN, VICTOR, 1978; *Essai sur l'exotisme: Une Esthétique du divers*. Montpellier: Editions Fata Morgana. [Trad. castellana: *Ensayo sobre el exotismo*, México, FCE, 1989.]

SERRES, MICHEL, 1972; *L'Interférence*. Paris: Editions de Minuit.

SHORE, BRADD, 1982; *Sala'ilua: A Samoan Mystery*. New York: Columbia University Press.

SHOSTAK, MARJORIE, 1981; *Nisa: The Life and Words of a ¡Kung Woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SILKO, LESLIE MARMON, 1977; *Ceremony*. New York: Viking Press.

SONTAG, SUSAN, 1966; *Against Interpretation*. New York: Farrar, Straus and Giroux. [Trad. castellana: *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix-Barral, 1969.]

SPARRMAN, ANDERS, 1785; *Voyage to the Cape of Good Hope*. New York: Johnson Reprint Corp., 1975.

SPERBER, DAN, 1982; «Ethnographie interprétative et anthropologie théorique». In *Le Savoir des anthropologues*, 13-48. Paris: Hermann.

STADE, HANS, 1874; *The Captivity of Hans Stade of Hess in A.D. 1547-1555 Among the Wild Tribes of Eastern Brazil*. Londres.

STAIGER, EMIL, 1956; *Goethe*. Vol. 2. Zurich: Atalntis Verlag.

STOCK, BRIAN, 1983; *The Implications fo Literacy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

STOCKING, GEORGE, 1968; «Arnold, Tylor, and the Uses of Invention». In *Race, Culture, and Evolution*, 69-90. New York: Free Press.

———1983; «The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski». In *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, edited by George W. Stocking, Jr., 70-120. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

———ed. 1983; *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Vol. 1 of *History of Anthropology*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

STOLLER, PAUL, 1984a; «Sound in Songhay Cultural Experience». *American Ethnologist* 12, no. 3, 91-112.

———1984b; «Eye, Mind and Word in Anthropology». *L'Homme* 24, nos. 3-4, 91-114.

STRATHERN, MARILYN, 1984; «Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationship Between Feminism and Anthropology». Lecture at the Research Center for Women's Studies, University of Adelaide, July 4, 1984. Forthcoming in *Changing Paradigms: The Impact of Feminist Theory upon the World of Scholarship*, edited by Susan Magarey (Sydney: Hale and Iremonger); a version will also appear in *Signs*.

TAMBIAH, STANLEY J., 1976; *World Conqueror, World Renouncer*. New York: Cambridge University Press.

TARN, NATHANIEL, 1975; «Interview with Nathaniel Tarn». *Boundary* 24, no. 1, 1-34.

TAUSSIG, MICHAEL, 1980; *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.

———1984; «History as Sorcery». *Representations* 7, 87-109.

TEDLOCK, DENNIS, 1979; «The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology». *Journal of Anthropological Research* 35, 387-400.

———1983; *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

THEAL, GEORGE MCCALL, 1897; *History and Ethnography of Africa South of the Zambesi*. London: S. Sonnenschein and Co.

———1892-1919; *History of South Africa.* 11 vols. London: George Allen and Unwin. Cape Town: C. Struik, 1964.

THOMAS, ELIZABETH MARSHALL, 1959; *The Harmless People.* New York: Alfred A. Knopf.

THORNTON, ROBERT J., 1983; «Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920». *Man* 18, 502-20.

———1984; «Chapters and Verses: Classification as Rhetorical Trope in Ethnographic Writing». Conferencia leída ante la School of American Research Seminar, «The Making of Ethnographic Texts», April, 1984.

TODOROV, TZVETAN, 1973; *The Fantastic.* Cleveland and London: Case Western Reserve Press.

———1982; *The Conquest of America: The Question of the Other.* New York: Harper and Row, 1984. [Trad. castellana: La conquista de América, México, S. XXI, 1987.]

TRAWEEK, SHARON, 1982; «Uptime, Downtime, Spacetime and Power: An Ethnography of U.S. and Japanese Particle Physics». PhD thesis, University of California, San Cruz, History of Consciousness Program.

TURNBULL, COLIN, 1962; *The Forest People.* New York: Simon and Schuster. [Trad. castellana: *Los pigmeos,* Barcelona.]

TURNER, VICTOR, 1974; *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———1975; *Revelation and Divination in Ndembu Ritual.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———ed. 1982; *Celebration: Studies in Festivity an Ritual.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

TYLER, STEPHEN A., 1978; *The Said and the Unsaid.* New York: Academic Press.

———1981; «Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World». In *Papers from the Parasession on Language and Behavior,* 34-57. Proceedings of the Chicago Linguistics Society. Chicago: University of Chicago Press.

———1984a; «Ethnography, Intertextuality, and the End of Description». *American Journal of Semiotics.* In press.

———1984b; «Postmodern Anthropology». In *Proceedings of the Anthropological Society,* edited by Phyllis Chock. In press.

———1984c; «The Vision Quest in the West or What the Mind's Eye Sees». *Journal of Anthropological Research* 40, no. 1, 23-40.

———1985; «What Laksmayya Wrote: Koya Ethnographic Texts». MS.

VALDEZ, LUIS, and STAN STEINER, eds. 1972; *Aztlan: An Anthology of Mexican-American Literature.* New York: Alfred A. Knopf.

VALERO, HELENA, 1969; *Yanoama: The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians.* New York: E.P. Dutton.

VAN DER POST, LAURENS, 1958; *The Lost World of the Kalahari.* London: Hogarth Press.

VERNANT, JEAN-PIERRE, 1965; *Myth and Thought Among the Greeks.* London: Routledge & Kegan Paul, 1983. [Trad. castellana: *Mito y pensamiento entre los griegos,* Barcelona, Ariel, varias eds.]

VIELIE, ALAN R., 1982; *Four Indian Literary Masters: N. Scott Momaday, James Welch, Leslie Marmon Silko, Gerald Vizenor*. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press.

VIGIL, EVANGELINA, 1983; «Woman of Her Word: Hispanic Women Write». *Revista Chicano-Riquena* 10, 3-4.

VILLARREAL, JOSÉ ANTONIO, 1959; *Pocho*. New York: Doubleday.

———1974; *The Fifth Horseman*. New York: Doubleday.

VIZENOR, GERALD, 1978a; *Darkness in Saint Louis Bearheart*. Saint Paul, Minn.: Bookslinger.

———1978b; *Wordarrows: Indians and Whites in the New Fur Trade*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

WAGLEY, CHARLES, 1977; *Welcome of Tears*. New York: Oxford University Press.

WAGNER, ROY, 1979; «The Talk of Koriki: a Daribi Contact Cult». *Social Research* 46, no. 1, 140-65.

———1980; *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WALKER, JAMES, 1917; *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux*. New York: AMS Press, 1979.

———1982a; *Lakota Belief and Ritual*. Edited by Raymond J. DeMallie and Elaine A. Jahner. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.

———1982b; *Lakota Society*. Raymond J. DeMallie (Ed.). Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.

———1983; *Lakota Myth*. Elaine A. Jahner (Ed.). Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, 1976; *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press. [Trad. castellana: *El moderno sistema mundial*, Madrid, S. XXI, 1979.]

WASHBURN, WILCOMB E., 1982; Postscript to *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, edited by Victor Turner, 297-99. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

WEBSTER, STEVEN, 1982; «Dialogue and Fiction in Ethnography». *Dialectical Anthropology* 7, no. 2, 91-114.

WEINER, ANNETTE, 1976; *Women of Value, Men of Renown*. Austin, Tex.: University of Texas Press.

WEINREICH, MAX, 1980; *History of the Yiddish Language*. Chicago: University of Chicago Press.

WEINREICH, URIEL, 1968; *Languages in Conflict*. The Hague: Mouton.

———1969; *Conference on Yiddish Dialectology*. The Hague: Mouton.

WELCH, JAMES, 1974; *Winter in the Blood*. New York: Harper and Row.

WHITE, HAYDEN, 1973; *Metahistory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

———1978; *Tropics of Discourse*. Baltimore: Johns Hipkins University Press.

WHITTEN, NORMAN E., 1978; «Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Equador». *American Anthropologist* 80, 836-59.

WILLIAMS, RAYMOND, 1966; *Culture and Society: 1780-1950*. New York: Harper and Row.

———1973; *The Country and the City*. New York: Oxford University Press.
———1981; *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: New Left Review Editions, Verso.

WILLIS, PAUL, 1981; *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.

WITTIG, MONIQUE, 1975; *The Lesbian Body*. Translated by David Le Vay. New York: Avon. [Trad. castellana: *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-textos, 1977.]
———1981; *One is Not Born a Woman». Feminist Issues*, Winter 1981, 47-54.

WOLF, ERIC, 1980; «They Divide and Subdivide and Call it Anthropology». *New York Times*, November 30, 1980.

WOLIN, RICHARD, 1982; *Walter Benjamin*. New York: Columbia University Press.

WONG, SHAWN HSU, 1979; *Homebase*. New York: Reed Books.

WOOLF, VIRGINIA, 1936; *Three Guineas*. New York: Harcourt, Brace & World.

YANAGISAKO, SYLVIA, 1979; «Family and Household: The Analysis of Domestic Groups». *Annual Review of Anthropology* 8, 161-205.

YATES, FRANCIS, 1966; *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press. [Trad. castellana: *El arte de la memoria*, Madrid, Taunus, 1976.]

YERUSHALMI, YOSEF HAYIM, 1982; *Zakhor: Jewish History and the Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press.

ZAMORA, BERNICE, 1976; *Restless Serpents*. Menlo Park, Calif.: Diseños Literarios. (Bound with José Antonio Burciaga, *Restless Serpents*.)